الجمهوريـــة الجزائريـــة الديمقراطيـــة الشعبيـــة
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعـــة منتـــوري قسنطينـــــة
كليـــــة العلوم الإنسانية و العلوم الإجتماعية
قســـم الفلسفـــــة

رقم التسجيل: ....

الرقم التسلسلي: ....

العنـــــوان

أزمة المسيحية بين النقد التاريخى والتطور العلمى

رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الفلسفة

إعـــــداد الطالبـــة
نعيمـــة إدريـــس

إشـــراف الأستاذ الدكتور
إسماعيـــــل زروخـــي

أعضاء لجنة المناقشة

تاريخ المناقشة: 3 جويلية 2008 .

د.عبد القادر بخوش	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر	رئيسا
د.اسماعيل زروخي	أستاذ التعليم العالي	جامعة منتوري قسنطينة	مشرفا و مقررا
د.بشير كردوسي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر	عضوا مناقشا
د.رابح مراجي	أستاذ محاضر	جامعة منتوري قسنطينة	عضوا مناقشا
د.عبد المجيد دهوم	أستاذ محاضر	جامعة الجزائر	عضوا مناقشا

السنـــة الجامعيـــــة: 1428-1429/ 2007-2008

المقدمـــــة

من المؤكد أن عصرنا يعرف و يعيش أزمة أخلاقية وروحية حادة، أكثر من أي فترة تاريخية سابقة، نتيجة التعارض الكبير بين ما تمليه الحضارة الغربية المسيطرة من أنماط معيشية سلوكية مدعمة بأنساق معرفية وإيديولوجية، تقوم في أساسها على فلسفة الاستعلاء والصراع والقوة وما يمليه الدّين من قيم وفرائض ترفضها هذه الحضارة، بل وتضعها في دائرة الأسطورة والخرافة، والتي لابد أن يتخلى عنها الإنسان، ليتمّكن من التقدم والإنخراط في حضارة الغرب.

لكن مهما كان حجم هذا التعارض بين متطلبات الدّين وما تمليه الحضارة الغربية، فهو تعارض بدرجات تتفاوت من دين إلى آخر، وإن كان أشدها حدة ما حدث ويحدث في المسيحية والغرب المسيحي. من هنا فإن القول بـــ " أزمة مسيحية " له خصوصيته ومرجعياته التاريخية والآنية التي تبرره، فالأزمة موجودة فعلا ومتجذرة تاريخيا، لكن تتفاعل وبقوة مع منتوج الحضارة الغربية، التي صارت نموذجا مسيطرا منذ أن بدأت تتأسس في أوربا العصر الحديث، وتوسعت حتى وصلت مختلف قارات العالم.

ومن الحقائق الهامة والتي لا سبيل إلى إنكارها أن الحضارة الغربية كنموذج مسيطر، أصبحت تشكل علامات استفهام حقيقية، عند أغلب المفكرين، مما قاد إلى الكثير من المراجعات لأسس ومبادئ هذه الحضارة. مراجعات تمت من أبناء الغرب أنفسهم، ولم تقتصر على المفكرين الأجانب ، خاصة وأن هذه الحضارة باتت تفصح في كل مناسبة عن تعارضها واختلافها مع الآخر، بأسلوب القوة العسكرية.

والذي نؤكد عليه أن هذه الحضارة (الغربية) بكل مقوماتها المادية والروحية وأبعادها المعرفية والفكرية، هي بنت لبيئة أوربية، مسيحية الديانة، لكن بسعة وشمولية مصطلح " المسيحية " الذي يضم عناصر كثيرة ومعقدة جدا، ثم إن هذه الحضارة بجميع إفرازاتها الإيجابية والسلبية، كانت تصدر عن مرجعية دينية، سواء بالتأييد كما ساد خلال العصور الوسطى، أم بالإبعاد والرفض والقطيعة مع المسيحية كما ساد بعد النهضة وعصر الأنوار.

إشكالية البحث:

هذه الإفرازات والتطورات التي وصلت حد الجنون والإفراط، لأنها أضرت بالإنسان في المقام الأول، جعلت التساؤل حول أهمية الدّين المسيحي وضرورته ومصداقيته في عصرنا، تساؤلا حتميا- لا اختياريا.و بالنظر إلى الوضع الذي آلت إليه الحضارة الغربية، وللفراغ الروحي المفزع الذي بات يقلق

الكثير من المفكرين والمثقفين، الذين أدركوا تردي الواقع وابتذاله، فقد حاولوا الوقوف على عمق المشكلة بعيدا عن الانبهار أو التجاهل للمنجزات الإيجابية الضخمة لهذه الحضارة.

إن الآمال في الغد المشرق التي بدأت تتفتق مع النهضة، وسطع ضوؤها مع التنوير، الذي حاول أن يجسد وبكل صرامة عقيدة التقدم إلى الأمام، تقدم سرعان ما تحول إلى تطور حقيقي بفضل منجزات الثورة العلمية والصناعية والسياسية، لكن ما الذي حدث بعد ذلك؟

الإشراقة غابت، والتنوير لم يعد يمد بالإشعاع المأمول منه، والعلم آخذ في سلب كرامة الإنسان بنظرياته المادية وآليته الصارمة، ليجد الإنسان الأوربي والغربي عموما نفسه أنه لا يتقدم ولا يتطور، بما أنه يدمر نفسه بنفسه، بل هو يخون التطور والتحضر بعد أن أفرغ نفسه من الروح والإيمان والميتافيزيقا أيضا.

تساؤلات جوهرية أثارها ويثيرها الفكر الغربي الآن عن الحضارة المفتقدة للإيمان و للدّين، ولا يرى حلا للخروج من أزمة مجتمعه وحضارته بعيدا عن العودة إلى الإيمان و إلى المسيحية، وإلى الرؤية الفلسفية أيضا.

هناك وعي بوجود أزمة، وبحدودها وعناصرها أيضا، إن الثورة على التقاليد الدينية للعصور الوسطى، وعلى اللاهوت الكنسي المتجمد والمتسلط، وعلى كل الخرافات، عوامل أخرجت أوربا من تخلف وظلامية العصر الوسيط إلى بهاء وقوة الحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة. لكن هذه الحضارة ومنذ لحظة ميلادها وقعت في أزمات توضحت في صورة لاحقة؛ أزمات أخلاقية و دينية واجتماعية سياسية وعلمية. ثم إن لكثير من الآراء والنظريات التي تفتقت مع النهضة والتنوير، لا يمكن عدّها بالمبتكرة والأصيلة، لأنها كانت ردود أفعال، ورد الفعل كثيرا ما يقع في الخطإ نفسه الذي ردّ عنه.

إن التقدم الهائل للحضارة الجديدة، لم يحقق ما كان ينشده الفرد الأوربي من ارتياح وسعادة، لقد ظن أنه أعاد الاعتبار لمكانته وقدراته ومواهبه، التي كادت تطمسها السلطات الكنسية ، لكنه وجد أنه في الموقف نفسه، في الوضع المهين للكرامة فالإنسانية تكاد تغيب معالمها نتيجة تنصيب قوى أخرى كآلهة وسُلَط مطلقة: المال العلم و القوة و الإيديولوجية و اللذة... .

وأمام هذا الوضع المتأزم بدأت تدق نواقيس الخطر، والمطالبة بإيجاد حل، أو محاولة إنقاذ ما يمكن إنقاذه، فظهرت نظريات وآراء تحدد موطن الداء وتصف الدواء. ومن هذه الآراء نجد الكثير منها يلّح على العودة إلى إحياء البعد الروحي الإيماني الذي تخلى عنه الفرد الأوربي بمحض إرادته، لكن شريطة أن لا يكون هذا الإحياء بنفس الصورة النمطية التي سادت في الماضي، على أساس أن المسيحية، أو على الأصح رجال الدين المسيحي استفادوا من التجربة التاريخية التي مرت بها الديانة

المسيحية. إن الدراسات النقدية التي سلطت عليها كشفت الكثير من المغالطات وبالتالي إمكانية التعديل والتصحيح، والأهم أن تستعيد المسيحية دورها في حياة الفرد والمجتمع، على أساس أن عمق الأزمة ديني بحت كما وصفه وحدده الكثير من مفكري ومثقفي المجتمع الأوربي والغربي. إن أزمة الإنسان الأوربي، هي أزمة الإنسان المسيحي.

وفي الحقيقة إن الوقوف على طرفي هذه المعادلة:

الأزمة الأوربية = الأزمة المسيحية، وقوف صائب إلى حدود بعيدة، لكن مع ضرورة التوسع خارج أوربا، لأن هذه الأخيرة صدّرت حضارتها ومعها الأزمات إلى العالم الغربي المسيحي الأوسع، الذي تبنى مبادئ هذه الحضارة، بل وكل العالم، فأوربا كانت هي النواة. وبالنظر إلى ما قيل ويقال عن فكر وفلسفة وحضارة العصر ومختلف الانتقادات الموجهة والحلول المقدمة، بما فيها الخطيرة، كصراع الحضارات ونهاية التاريخ ومختلف الطروحات التي تكشف عن حيرة الإنسان الغربي وافتقاره للاستقرار النفسي، والذي جرّب مختلف المذاهب والإيديولوجيات من ماركسية ووجودية وبنيوية... إلا أنه وجد نفسه في متاهات زادت من حيرته. بالنظر إلى كل هذه التداعيات، فإن أكبر مسؤولية عن هذا الوضع يتحملها رجال الدّين المسيحي بالدرجة الأولى، لأن الدّين المسيحي الذي طبع الخلفية الفكرية الأوربية في العصور الوسطى هو المسؤول عن الشرخ والانحراف الذي حدث بعد النهضة، رغم إبعاده وإقصائه عن الأطر الفكرية النهضوية والحديثة.

شرخ في البنية الفكرية للمثقف الأوربي والغربي، كالذي حدث في العقيدة المسيحية التي عانت جدل الثنائيات والانشقاق بين المادة والروح، واللاهوت والناسوت والتوحيد والتثليث والخطيئة والخلاص... وكل هذه المعاني اللاهوتية الغامضة، المثقلة بالمفارقات وبعبء الطقوس وثقل الأسرار تحوّلت إلى عوائق حقيقية داخل بنية العقيدة المسيحية، وداخل مؤسسة الكنيسة وداخل الحضارة الغربية المعاصرة التي تتصل من قريب أو بعيد بهذه البنية، سواء شعرت بهذا الاتصال أم لم تشعر به.

ولما أدرك الفكر الغربي أن أزمته تكمن في دينه، بدأ بكشف جذور هذه الأزمة وعناصرها، اتجه لما يعرف بـــ" نقد الكتاب المقدس " ودراسة الدّين دراسة علمية موضوعية وفق مناهج حديثه. هذا التقديم يوضح جزئيا إشكالية البحث والتي حاولت أن اختزلها في عنوان الرسالة.

لقد تعرضت الديانة المسيحية ومازالت تتعرض إلى عملية نقد صارمة، نقد مباشر وهو الذي سُلّط على النص المقدس، أي على العهدين القديم والجديد، لكشف حقيقة هذا الكتاب، وهل يعبّر فعلا عن كلمة الرّب أي هو وحي إلهي أم أن الأيدي البشرية تلاعبت به وحرفته ، أم أنه إنتاج بشري خالص كما رأى البعض ؟.

إلى جانب هذا النقد المباشر بأنواعه المختلفة، يوجد نوع آخر غير مباشر تأتّى بفضل ما اكتشفه العلم من حقائق تعارضت مع ما ورد في الكتاب المقدس من حقائق علمية. هذا ضاعف من حدة الأزمة الدينية، لأنه سبب إشكالات حرجة جدا لرجال الدّين والمؤمنين المسيحيين عامة، باعتبار عدم جواز الخطأ في كلمة الرب، فهو خالق الكون، العَالِم بدقائق الأمور، فكيف يذكر أن الأرض ثابتة، ليكشف العلم عكس ذلك؟! التطور العلمي المتلاحق والمتدفق أحرج الكنيسة مرات ومرات، وزاد من التشكيك في مصداقية المسيحية بل ومصداقية الدّين على العموم.

هذا ما حاولت إبرازه من خلال التعرض لعملية النقد التي تعرضت لها الديانة المسيحية والآثار التي ترتبت عن هذا النقد، والذي شكل فضولا معرفيا لدينا.

أسباب اختيار الموضوع :

هي أسباب علمية صرفة، بعد أطروحة الماجستير، والتي تعرضت للجدل المسيحي الإسلامي من خلال نماذج كلامية وفلسفية إسلامية تعرضت للكتاب المقدس بالدراسة والنقد لتأكيد التحريف الواقع، أحببت أن أعرف ماذا يقول الغرب المسيحي عن كتابه المقدس بعيدا عن المؤلفات الإسلامية، أي الإطلاع على النقد في البيئة الغربية وبأقلام غربية. من هنا كان التوجه لهذا الموضوع الذي شكل فضولا معرفيا شديدا، كما لاقى استحسان الأساتذة الذين استشرتهم، من بينهم رجال لاهوت مسيحيين. القراءات الأولى كشفت أن النقد الغربي يصب في الجهود الإسلامية السابقة، لكن يعضده نقد علمي آخر نتج عن تصادم نتائجه مع الكتاب المقدس، فتم تحديد إشكالية تحاول الإلمام بالنقدين، رغم نصحي بالإقتصار على أحدهما، لكن الرغبة في الإلمام بأبعاد الأزمة المسيحية جعلتني أفضل دراسة النقدين معا، ولتحقيق هذا الهدف تم اعتماد الخطة التالية:

خطــة البحث

مقدمــــة

مدخل: التأصيل لمنهج النقد التاريخي للكتاب المقدس.

وهذا على أساس أن المنهج التاريخي هو الأصل في الدراسات النقدية، والذي قاد إلى أهم الحقائق، وهو النموذج المحلل في الرسالة هذا من جهة،و من جهة أخرى حاولت أن أبرز مرجعيات وأصول هذا المنهج المعمول به حاليا في الغرب، بردّها إلى البيئة الإسلامية أولا، باعتبار سبق التأسيس لعلم الملل والنحل ومنهج النقد التاريخي من قبل المسلمين، رغم أن الدراسة تصب في التراث الغربي لكن التوقف عند علماء الكلام واستخدامهم لهذا المنهج،كان بقصد تقديم الرؤية العلمية الشاملة

للموضوع، بعيدا عن أي مزايدة شخصية. كذلك المدخل حاول إبراز مزايا النقد الديني والتاريخي تجنبا لأي تأويلات محتملة تتجاوز هدف وقصد البحث.

الفصل الأول: نقد النص الديني في الغرب، نشأته وتطوره.

وذلك قبل وبعد مجيء المسيحية، حيث يتبيّن أن الأزمة التي تضرب في عمق الزمن تعود إلى ميلاد المسيحية المبكر، وزاد من حدتها التأخر في التدوين وتعدد المدونين (كثرة الأناجيل)، إلى جانب العناصر الأجنبية . كذلك لم تخل فترة الآباء من وجود محاولات نقدية، إلا أن الوضع عرف تأزما حقيقيا، خلال فترة الوسيط خاصة بعد إنشاء محاكم التفتيش، والتي قضت على الكثير من المفكرين والعلماء ورجال الدّين باعتبارهم هراطقة. غير أن الولوج إلى عصر النهضة غيّر من الوضع بشكل تدريجي خاصة مع حركة الإصلاح الديني بما وفرته من ترجمة وقراءة للكتاب المقدس وانفتاح أوربا على علوم المسلمين وعودتها إلى تراثها اليوناني القديم. هذا الفصل يكشف أن عصر النهضة عرف نقدا دينيا إلى جانب انتشار موجة الشك والإلحاد.

الفصل الثاني: النقد التاريخي للنص الديني في القرن السابع عشر

سبينوزا نموذجا.

يتعرض هذا الفصل بالدراسة والتحليل لمنهج النقد والتفسير كما استخدمه سبينوزا في اللاهوت والسياسة، والذي استخدم فيه الفيلسوف تقنيات متقدمة من فحص لغوي وإحصائي ودراسة لظروف التدوين والاختلاف في الروايات، مكنته من الوقوف على الفرق الجوهري بين كلمة الرب و الحواريين والرسل المبشرين ومختلف المدونين، مما قاده إلى نتيجة مؤكدة، وهي وقوع التحريف في نصوص العهدين بدليل النقد التاريخي.

الفصل الثالث: تطور حركة النقد التاريخي في القرن الثامن عشر

فولتير نموذجا.

هذا الفصل يكشف تواصل حركة النقد للكتاب المقدس وللدّين عموما، مع العديد من المفكرين، بعد أن توفرت حرية التعبير في أوربا، لكن من جهة أخرى القرن الثامن عشر يبرز تصاعد الأزمة الدينية، لدرجة وصف القرن كله بالإلحاد، إلى جانب التنوير، وكنموذج نقدي تم اختيار فولتير الذي سلّط نقدا صارما على العهدين، كاشفا التناقض الحاد، رافضا لعقائد غير معقولة كألوهية المسيح، كما رد الكثير من الطقوس المعتمدة إلى مصادرها غير الإنجيلية، إلى أديان وثقافات سبقت المسيحية، من خلال منهج نقدي متنوع الوسائل مع الاستفادة من دراسات من سبقوه في هذا المجال. هذا الفصل حاول تقديم فولتير الفيلسوف الناقد، بعيدا عن فولتير الأديب المسرحي.

الفصل الرابع: تعارض العلم الحديث مع الكتاب المقدس.

ويتعرض للشق الثاني من إشكالية البحث، فصدام المسيحية مع العلم الحديث يكشف عن مستوى آخر من النقد لا يتعرض للكتاب المقدس أبدا، لكن نتائج العلم المتعارضة معه تطعن في أصالته ومصداقيته مباشرة دون اللجوء إلى أي تقنيات نقدية تاريخية أوغيرها.

كانت الصدمة الأولى النظام الكوبرنيكي، والذي دعمه نيوتن فيما بعد، فتغيرت بذلك الصورة المسيحية عن العالم، التي كانت سائدة بغائيتها وأخلاقيتها، وبمركزية الأرض والإنسان، لكن تأثير العلوم الفيزيائية والفلكية يمتد إلى الدراسات البيولوجية التي تقدم قنبلة القرن التاسع عشر متمثلة في نظرية التطور، التي تتعارض على طول الخط مع قصة الخلق في سفر التكوين، مما يزيد من حجم التعارض بين العلم والمسيحية، ليمتد تأثير ذلك على إنتاج الأنساق الفلسفية والفكرية والأيديولوجية في أوربا، ليسطع الإعلان النتشوي عن موت الإله، متأثرا بنظرية داروين، وتظهر الإيديولوجيات القائمة على تنصيب آلهة جديدة كالقوة والمال، ليجد الإنسان الغربي نفسه، يخرج من متاهة ليدخل إلى أخرى، فاقدا لإنسانيته وكرامته بين مصطلحات كالآلية والصدفة والحتمية والتطور.

الفصل الخامس: أثر النقد التاريخي والعلمي في المسيحية المعاصرة.

هذا الفصل رصد أو حوصل زخم كل هذه الأحداث والتطورات الفكرية في الوقت الراهن، بإبراز تداعيات الأزمة، وكذلك تقديم نماذج من محاولات إيجاد الحل والخروج منها . الوعي الأوربي والغربي أدرك أزمته، وعبّر عن خوفه من حضارته التي تأسست بعد أن ولت ظهرها للإيمان بالله ، معتقدة أن العلم بقوته يحل كل مشاكل الإنسان وهو الاعتقاد التي تأكد خطؤه.

الفصل يتعرض لجوانب من النقد المعاصر والذي عرف تقدما كبيرا في كشف أصالة النص، كما يكشف تداعيات النقد العلمي على رجال الدّين المسيحي الذين لم ينكروا الحقائق العلمية، ولم يتنازلوا عن صحة النص، محاولين تأويله حتى ينسجم مع روح العلم، هذا الأخير بدوره تعرّض لمراجعات، فالنقد كشف قصور العلم وأخطاءه أيضا، بعد أن خرج الفكر الغربي من مرحلة الانبهار بكل ما يقدمه.

رجال الدّين المسيحي استفادوا من تجارب الماضي، وحاولوا تقديم حل أو مقاربات نحوه ، تعتمد في جوهرها على العودة إلى الإيمان المسيحي. إيمان أكثر عقلانية يعيد للإنسان قيمته وللكون غائيته، وذلك ببعث فلسفة دينية مسيحية استفادت وتستفيد من كل التيارات الفكرية وحتى الملحدة. هذا جعل الكنيسة تخرج عن صمتها لتكون فعالة تجاه ما حدث ويحدث، بدليل تطور الدراسات اللاهوتية وتنوع تخصصاتها.

خاتمة: قدمت فيها أهم نتائج البحث.

منهجية البحث:

ولدراسة هذه الفصول والمباحث المتعددة، تم استخدام مناهج متنوعة، بهدف إيضاح مختلف إشكالات البحث الرئيسية والفرعية. المنهج التاريخي يفرض نفسه تبعا لطبيعة الموضوع وخطة البحث ذات السياق التاريخي. فتتبع بدايات نقد النص الديني والكتاب المقدس تحديدا، وتطوره إلى نقد تاريخي في القرن السابع عشر، وتطوره مع فولتير في القرن الثامن عشر، وتدعيمه مع مدرسة النقد في القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، يفرض رؤية تاريخية تراعي السابق واللاحق، لكنها رؤية تبتعد عن فخ منهج السرد التاريخي، بمنهج فلسفة التاريخ لمعرفة الخلفية الفكرية والتطور المعرفي لأحداث تاريخ الدّين المسيحي، بمختلف الإشكالات التي أثارها والأزمات التي أحدثها والتي يتعرض لها آنيا. كذلك تم استخدام منهج المقارنة كلما أمكن ذلك لإبراز مواضع التشابه والاختلاف النقدية خاصة.

لكن يبقى تتبع الدراسات النقدية للنماذج المختارة بالتحليل النقدي بهدف فهمها وتقييمها، أسلوب حاولت الباحثة استخدامه من خلال قراءة مصادر البحث المختلفة والتمكن منها قدر المستطاع.

الدراسات السابقة وأهداف البحث:

دراسات نقدية كثيرة مسلطت على الكتاب المقدس وأخرى بصدد الإنجاز، إلا أن هذه الدراسات تحتاج إلى نقد آخر يقام عليها بدورها حتى يمكن تجاوز مرحلة النقد إلى البناء من جهة و من القيام بمقارنات عديدة وتقييم موضوعي لها من جهة أخرى. إن الطروحات الخطيرة التي تبناها بعض النقاد في الغرب والتي ترفض الوحي والنص المقدس جملة وتفصيلا ضاربة بحقيقة النبوة عرض الحائط تُصدَّر إلينا في العالم الإسلامي، بل وجدت صداها عند بعض المفكرين والمثقفين العرب والمسلمين. لهذا أجد أن من الضروري معرفيا خاصة، أن يتم الإطلاع على الدراسات النقدية والاستفادة منها وتقييمها، وهذا يتطلب تجاوز كل العوائق وخاصة النفسية منها إلى جانب تسلح الباحث بإمكانية تحقيق ذلك، وهي إمكانيات معرفية ومنهجية ولغوية كثيرة تمّكن من قراءة النص المقدس بحس نقدي علمي، بعيدا عن أي طروحات إيديولوجية ذاتية أو الوقوع في تقليد المغلوب للغالب. هذا ما حاولت هذه الدراسة القيام به بإبراز بعض الدراسات النقدية الغربية وما أثارته من تداعيات في المجتمع الغربي والتي طالت المجتمعات الدينية الأخرى خاصة الإسلامية منها، كما توخت إعطاء نظرة شاملة لأزمة المسيحية من خلال النقدين التاريخي والعلمي، بعيدا عن الرؤية الهجومية والجدلية التي تطبع وتنشر بكثرة في عالمنا العربي والإسلامي. ويبقى البحث محاولة متواضعة ترجو التوفيق والإفادة وتتطلّع إلى آفاق أرحب وأعمق.

مدخـــــــل

التأصيل لمنهج النقد التاريخي للكتاب المقدس

أ- أهمية التوجه إلى دراسة الأديان دراسة علمية مقارنة
ب- النقد الديني عند المسلمين

المحدِّثون ومنهج تخريج رواية الحديث

استخدام مؤرخي الإسلام لمنهج المحدثين

علماء الكلام والنقد التاريخي للكتاب المقدس

أثر النقد التاريخي في فهم العقائد المسيحية ونقدها

النقد التاريخي والعلوم الدينية في الغرب
هدف النقد ومزاياه

أ- أهمية التوجه إلى دراسة الأديان دراسة علمية مقارنة:

منذ القرن السابع عشر، تحوّل الدّين في أوربا إلى موضوع بحث ودراسة بشكل مستقل لتخصصات علمية عديدة، بعد أن كان مدمجا ضمن المعارف الأخرى. هذا مكّن الدراسات الدينية أن تعرف تقدما نوعيا، من خلال مختلف التخصصات التي تهتم بالظاهرة الدينية أو بالإنسان الديني، والتوجه بها نحو رؤية علمية أكثر رصانة بعيدا عن الطروحات الماضية التي غلبت عليها السذاجة والخرافة والعاطفة في وصف الدّين وتحليل مضامينه أو أداء طقوسه وغير ذلك .هذا يبرز مدى أهمية هذا التوجه وأهمية النتائج التي توصل إليها أيضا، الأمر الذي نحاول إبراز جوانب منه من خلال هذا البحث.

المواجهات التي عرفتها أوربا المسيحية مع الدّين و رجاله ومؤسساته، كانت من أهم العوامل في إفراز وضع ديني مترد، أصبح متعارفا وصفه « بالأزمة» أزمة مسيحية، روحية ولاهوتية، كانت سببا مباشرا في وسم الحضارة الغربية بالعلمانية والمادية والإلحاد أيضا. لكن من جهة أخرى، الإحساس والوعي بأزمة دينية مسيحية قاد إلى بذل مجهودات عديدة، تولدت عنها علوم جديدة في أوربا سلطت لدراسة المسيحية، وبقية الأديان، حيث ظهرت تخصصات تدرس الدّين من كل النواحي: أصل الدين التوحيد أو التعدد وأصل الطقوس و المشترك والمختلف فيه بين الأديان السماوية من نبوة ومعجزات وشرائع. وبديهي أن مثل هذه الدراسات تنطلق من خلفيات ورؤى ومناهج ومدارس مختلفة، حيث نجد الدارس المؤمن بمسيحيته وبعيسى المخلّص وبالوحي، كما نجد الدارس الذي يرفض كل الموروث، ويؤمن بإله كما يحب هو أن يؤمن به ويراه، كذلك نجد الملحد الرافض للدّين جملة وتفصيلا باعتباره أسطورة وخرافة نجمت عن الضعف الإنساني، وهناك من يعتبر الدّين ضرورة اجتماعية أخلاقية رافقت كل المجتمعات البدائية والمتحضرة على السواء.

لكن المهم في هذه الدراسات الدينية التي انطلقت في أوربا خاصة مع بداية القرن السابع عشر أنها أخذت تبويبا خاصا بها، ومكانتها المستحقة، حيث صنفت ضمن منظومة العلوم الإنسانية، رغم محاولة بعض الإتجاهات العلمية والمتطرفة إقصاءها وإخراجها من دائرة العلوم، وذلك بنزع الصفة العلمية عنها بمبررات عديدة أهمها أن الدّين لا يمكن أن يكون ضمن العلوم، بينما يصر اتجاه آخر أن الدّين أهم صفة لازمة للإنسان منذ وجوده، وبالتالي فإن دراسة الإنسان الديني تؤلف فرعا مهما من

فروع العلوم الإنسانية، في الوقت الذي تنادي فيه هذه العلوم بأنها تقدم عن الإنسان تفسيرا شاملا ولذا ينبغي دمج علم الأديان دمجا طبيعيا في المقال الإنساني عن الإنسان[1].

ورغم رفض البعض كما سبق ذكره، لهذا الدمج بحجة أن الدّين لا يرقى أن يكون فرعا علميا إنسيا، كعلم النفس وعلم الاجتماع، إلا أنه في العقود الأخيرة وتحديدا في البيئات الغربية العلمانية،شهدت الدراسات الدينية وتشهد تقدما ملحوظا من خلال تخصصات عديدة: تاريخ الأديان، مقارنة الأديان، فلسفة الأديان، علم الأديان، حوار الأديان، نقد الأديان. واللافت ما يعرف بـــ « نقد النص الديني » هذا النص الذي تعرّض ومازال يتعرض لإشكالية حساسة وهامة جدا، تتصل مباشرة بأصالته، أي مدى مصداقية الوحي المنسوب إلى الله، وبصيغة أكثر مباشرة: هل الكتاب المقدس كلام الله فعلا؟

نقد على عدة مستويات: يمس النص ويحقق في مختلف الزيادات والتشوهات التي حدثت من قبل الرواة والنساخ، وآخر يحاول إبراز العناصر الملحمية والأسطورية الموجودة في النص. أما النقد التاريخي فيحاول حسم أصالة المصدر وإثبات صحة نسبته للمؤلف (والذي يعني الله بالنسبة للوحي السماوي) وبالتالي يشمل هذا النقد كل أنواع النقد الممكنة[2]. هذا النقد يعد عملا شاقا ويتطلب حنكة وصبرا، كما يشترط تضافر جهود تخصصات عديدة من داخل وخارج العلوم الإنسانية، بحيث نجد المختص في الجيولوجيا والأشعة والخبير في الآثار والخطوط والورق والحبر واللغة والمؤرخ والفيلسوف... كلها تخصصات تتعانق لكشف مدى أصالة الأثر التاريخي والذي يعنينا في هذا المقام النص الديني المسيحي تحديدا.

وفي الحقيقة الأبحاث التي انطلقت في الغرب منذ أكثر من قرن حول الكتاب المقدس، بعد التقدم الذي عرفته العلوم الدينية، والتي أصبحت تخضع لمنهجية دقيقة صارمة، لا تسلم بالفرضيات والنتائج إلا بعد التحقق النظري والتطبيقي الذي تمكنه جملة الوسائل والتقنيات والخبرات المتوفرة.

هذه الأبحاث وقفت على نتائج على مستوى من الأهمية والخطورة، فالقول بالتحريف لم يعد قولا جزافيا أو صادرا عن تعصب ديني، إنما حقيقة فصل فيها النقد التاريخي بمناهجه المتطورة، وبإجماع العلماء وفرق البحث بعد تضافر الجهود بين تخصصات عديدة ساهمت في كشف الحقيقة.

---

[1] المستشرق جيب وعادل عوا: علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، منشورات عويدات، بيروت باريس، ط$_1$، 1977، ص 22 (الكلام لعادل عوا).

[2] لتفصيل أكثر ينظر تقديم حسن حنفي في ترجمته لرسالة في اللاهوت والسياسة، حيث يصنف أنواع النقد إلى نقد النصوص *Critique textuelle*، النقد الأدبي *Critique littéraire*، والنقد= =التاريخي، كما يذكر المحاولات النقدية الأولى منذ العصور الأولى لنشأة المسيحية خاصة محاولة أورجين *Origène* وحتى يومنا الحالي، ص 18-19 الهامش 2.

هكذا تشكل النقد الديني في الغرب المسيحي في العصر الحديث بعد التوجه لدراسة الأديان دراسة علمية، لكن هل هذا يعني أن علم الأديان، بمختلف فروعه ومناهجه ومدارسه، علم غربي أوربي المنبت، وأن تأسيسه يعود إلى القرن السابع عشر مع ريتشارد سيمون وسبينوزا، أم أن الحقيقة غير ذلك؟

هناك من لا يتردد ويجيب أنه علم ذو أصل أوربي، لكن الموضوعية العلمية تقتضي القول بعكس ذلك، وتحتم علينا فتح قوس على إسهام المسلمين في تأسيس هذا العلم والسبق فيه، رغم أن البحث يصب في التراث الغربي، ولكن الضرورة العلمية وخاصة الرؤية الشاملة تفرض فتح هذا القوس كما سبق ذكره.

ب - النقد الديني عند المسلمين:

عرف المسلمون الكثير من العلوم الدينية، والتي تناولوها بشكل مبتكر يختلف عن تناول اليونان، الذين تحدثوا عن الأديان ضمن أحاديثهم الاجتماعية أو بحوثهم الفلسفية والجدلية، بحيث كتب المسلمون عن الدّين بطريقة وصفية واقعية منعزلة عن سائر العلوم والفنون و شاملة لكافة الأديان المعروفة في عهدهم. فكان لهم السبق في تدوين الدّين علما مستقلا، قبل أن تفعل ذلك أوربا الحديثة[3]. كذلك المسلمون في وصفهم للأديان لم يعتمدوا على الأخيلة والظنون، ولا أخبار العامة، ولا على المشاهد من العادات والطقوس الدينية في الطبقات الجاهلة، التي كثيرا ما تنحرف عن حقيقة أديانها، بل كانوا يستمدون أوصافهم لكل ديانة من المصادر الموثوق بها وبعد أن جعلوا الدّين علما مستقلا، حاولوا وضع مناهج علمية لدراسته[4].

هذا الكلام تؤيده المؤلفات الكثيرة المختصة في علم الملل والنحل (علم الأديان)، إلى جانب المؤلفات الكلامية التي نجد فيها الرد على العقائد المحرّفة ونقدها خاصة المسيحية منها. هذا الرد الذي يستند إلى نفس التقنيات المنهجية التي ظهرت في الغرب حديثا، من نقد للنصوص ومقارنتها والنظر في متنها وسندها بغرض إثبات مصداقيتها، والشواهد على ذلك أكثر من أن تعد[5]، ثم إن الكثير من هذه المؤلفات سلطت عليها الدراسة من طرف باحثين مسلمين وغربيين، ومنها دراسات مقارنة مثلا بين منهج المسلمين والغربيين المحدثين[*].

ورغم توفر هذه المؤلفات التي اهتمت بتاريخ الأديان وتصنيفها ومقارنتها إلى جانب المؤلفات الكلامية، الجدلية، التي اهتمت بنقد النص وإثبات التحريف إلا أن الفضل في تأسيس المنهج لا يعود لهؤلاء المؤرخين أو المتكلمين.

1 - المحدِّثون ومنهج تخريج رواية الحديث:

---

[3] محمد عبد الله دراز: الدّين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، الكويت، 1982 ص 14.

[4] المرجع نفسه، ص 14.

[5] نذكر نماذج: النوبختي (ت 202هـ) في كتابه « الآراء والديانات »، أبو الحسن الأشعري (ت 330هـ) في كتابيه « مقالات الإسلاميين »، و« مقالات غير الإسلاميين »، الماتريدي (ت 333هـ) في كتابه التوحيد، القاضي عبد الجبار (ت 415 هـ) في موسوعته « المغني » ابن حزم (ت 456هـ) في كتابه « الفصل في الملل والنحل »، الشهرستاني (ت 548هـ) في كتابه « الملل والنحل »، القرافي (ت 648هـ) في كتابه « الأجوبة الفاخرة ».

[*] محمد عبد الله الشرقاوي: دراسات في الأديان، دار الفكر العربي، ط$_1$، 2000، يقدم مقارنة بين منهج ابن حزم وسبينوزا، ص 176 وما بعدها.

إن إبداع وتطبيق منهج نقدي للأديان، كانت نواته وبدايته مع علماء الحديث الذين ابتكروا منهجية، لم تعرف من قبل، بهدف تخريج الأحاديث، فظهر ما يعرف بالجرح والتعديل والمتن والسند، وذلك لإعطاء الصفة العلمية والشرعية لنص الحديث الشريف، ولعلم الحديث كدراسة وتخصص. لقد تنبه المحدّثون إلى أن الحديث هو ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير، والخبر ما جاء عن النبي وغيره، ومن ثم اعتبروا الحديث ما جاء عن النبي فقط، أما عملية النقل والرواية وما يدخل فيها من كلام، غير كلام النبي، فهي خبر، والخبر له معنى ديني، وآخر تاريخي يقص أحداثا ماضية سبقت ظهور الإسلام، أوأتت بعده، من هنا كانت الصلة وثيقة جدا بين التاريخ كتخصص مستقل وعلم الحديث، باعتبار أن المؤرخين المسلمين استعاروا منهج المحدّثين وطريقتهم في تدوين الحديث الشريف خوفا من أن يشيع فيه غير الصحيح[6].

ولمعرفة الصحيح من الضعيف، اشترط المحدثون قواعد صارمة، هي التي تطبق الآن من طرف المختصين في نقد الكتاب المقدس، إلى جانب تقنيات متطورة أخرى، وطبعا لا أهدف إلى ذكر هذه القواعد، فقط أقول أنهم ركزوا على أمور منها:

- من ناحية عدد سامعي الحديث من الصحابة، بين من بلغوا عدد التواتر، أي رواة جمع يستحيل عليهم التواطؤ على الكذب.

- من ناحية ابتداء السند، إن قل العدد بين أول الرواة وأخرهم مع اتصال السند، فذلك هو الإسناد العالي، الذي يفضل الإسناد النازل لكونه أقرب إلى الصحة وقلة الخطأ، لأنه ما من راو إلا والخطأ جائز عليه، فكلما كثرت الوسائط وطال السند كثرت الأخطاء.

- من ناحية ابتداء السند، الحديث الصحيح ما نقله الثقة عن الثقة، حتى يبلغ الرسول مع الاتصال.

- ضرورة الالتقاء والسماع من الراوي عن المروي عنه، وقد دقق علماء الحديث في دراستهم النقدية لإسناد الحديث أو الرواة وتوثيقهم أو تضعيفهم ومعرفة هؤلاء الرواة وتاريخهم وطبقاتهم وشيوخهم وتاريخ مواليدهم ووفياتهم وأسفارهم... ومن ثم رفضوا الحديث الذي يوافق المذهب والهوى والبدع أو أخذ أجرة عليه وبالنظر إلى كثرة الشروط فإن ما أقره علماء الحديث أكثر بكثير مما جمعوه لأنهم تشددوا في الجرح أكثر من التعديل[7].

---

[6] عثمان مواني: منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوربي، مؤسسة الثقافة العربية، مصر ط$_2$، 1976 (أنظر)

[7] لتفاصيل أكثر ينظر أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة العربية، وكذلك الكتب المتخصصة في علم الحديث.

2- استخدام مؤرخي الإسلام لمنهج المحدّثين:

ما نريد قوله هو أن هذا المنهج لم يبق مقتصرا على علم الحديث فسرعان ما استخدمه المؤرخون في نقد الخبر التاريخي، خاصة وأن القرآن الكريم قدّم نظرة جديدة للماضي، وأشار إلى أن ذكريات العرب محدودة وعاد إلى بدء الخليقة، وذكر حوادث الأمم السابقة، إن القرآن جاء بنظرة عالمية للتاريخ تتمثل في توالي النبوات، والتي تحمل رسالة واحدة. هذه النظرة العالمية اقتصرت على الفترات التي سبقت الإسلام أما بعد ذلك انصب الاهتمام على التأريخ للإسلام في حد ذاته، الذي توّلد عن الشعور بأن المسلمين أصحاب رسالة جليلة، وأنهم يمرون بمرحلة هامة ثم إن الفتوحات أمدتهم بالإحساس بدورهم التاريخي الهام والخطير، وكان لوضع عمر بن الخطاب لتقويم ثابت هو التاريخ الهجري، دورا حيويا في نشأة الفكرة التاريخية.

لكن كيف استفاد علماء الكلام من منهج المحدّثين أيضا في تأسيسهم لمنهج النقد التاريخي للكتاب المقدس؟

3- علماء الكلام والنقد التاريخي للكتاب المقدس:

إذا كان علماء الحديث وضعوا المنهج بهدف معرفة الصحيح من الحديث، والمؤرخون طبقوا منهج الرواية والسند والجرح والتعديل، بهدف التأكد من صحة الخبر التاريخي، فإننا نجد أيضا علماء الكلام والفلاسفة المسلمين استخدموا منهج علم الحديث، لكن بهدف الرد على العقائد المخالفة للإسلام وإثبات تحريفها خاصة السماوية منها. لقد كان علماء الكلام على وعي بالجدل المسيحي المسيحي و بأزمة المسيحية التي تتصل بالمصادر البشرية للكتاب المقدس، فسلطوا جهودهم العلمية عليه، والتي مكنتهم من كشف الكثير من الحقائق، بمناهج نقدية، كشف النقد المعاصر عن أصالتها وأهميتها وإبداعيتها، ومرجعيتهم في ذلك ما صرّح به القرآن الكريم من تحريف وتبديل أهل الكتاب، مؤسسين بذلك لما عرف بعلم الملل والنحل، وبالمنهج النقدي التاريخي للنص الديني. وكان أبرز من قام بهذا الدور المعتزلة حيث « قاوم المعتزلة الأولون المسيحية، مقاومة شديدة من ناحية عقلية، وقد تطوّر هذا النزاع في المدرسة المعتزلية، فكان من تقاليدها أن تعرض لآراء مخالفي الإسلام وبخاصة المسيحية، فتعرض مذاهبهم في أمانة نادرة ثم تناقش هذه المذاهب واحد واحدا »[8].

---

[8] علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط4، 1966، ج4، ص 54.

و لا يقتصر هذا الجهد على المعتزلة، فالأشاعرة وكثير من أئمة الإسلام والفلاسفة، كالجويني وابن حزم وابن تيمية لهم باع طويل في علم نقد الأديان من جهة والدفاع عن الإسلام من جهة أخرى، ولتحقيق هذا مارسوا الجدل والمناظرة والرد بهدفين رئيسيين:

الأول: إثبات تهافت عقائد النصارى والتحريف الذي وقع، بالتركيز على تناقض الأناجيل، وفقدان النسخ الأصلية ونقد الكتاب المقدس خاصة المعتمد من طرف الكنيسة.

الثاني: الدفاع عن العقيدة الإسلامية بإثبات مدى صحتها وصدق النبوة حتى باللجوء إلى الأناجيل والتوراة، واستنباط ما يفيد التبشير بمقدم نبي عربي يكون آخر الرسل.

وهنا نلاحظ سلوكا مزدوجا من قبل المسيحيين والمسلمين باللجوء إلى كتاب الخصم، ومحاولة العثور بين أسطره على أي حجة تدعم أو تدحض فكرة أو عقيدة ما وبديهي أنه كان يستحيل تحقيق الهدفين المذكورين، دون الانكباب على المؤلفات المسيحية بعد أن أصبحت متاحة ومتوفرة بفضل حركة الترجمة الواسعة التي عرفتها البلاد الإسلامية، و لا يسمح مقام الدراسة هنا بإجراء مقارنة بين الدراسات النقدية الكلامية والفلسفية الإسلامية، والنقد الغربي الحديث والمعاصر، لكن فقط نوجز أهم ما وقف عليه النقد الإسلامي حتى نتبين أهمية أو ضرورة هذه التوطئة أو المدخل.

4- أثر النقد التاريخي في فهم العقائد المسيحية ونقدها:

فيما يخص الردود، فإن قيمتها لا تكمن في الرد في حد ذاته، أو التفوق على الخصم بل في استنباط علم جديد، فالعلماء الغربيون يرون أن الدراسة النقدية للمسيحية والأديان عموما وفق المناهج العلمية الحديثة، لم تنطلق إلا حديثا مع سبينوزا في « رسالة اللاهوت والسياسة » وبشكل معاصر مع بولتمان في كتابه (المسيحية البدائية). إن هذا الكلام يعد في حد ذاته تحريفا لأنه يحمل مغالطات كثيرة، أهمها إنكار أن علم الأديان من جهة، ونقدها من جهة أخرى، علوم إسلامية النشأة والتأسيس بدليل النصوص المتوفرة والتي لم يكشف إلا عن القليل منها.

من هنا فإن الدراسة النقدية التي قام بها علماء الكلام على العقائد المسيحية يجب أن تقام عليه هو أيضا[*]، لتقييم الردود من حيث مدى استيعابها لدين وعقيدة الآخر، واستخدامها لأدوات الفهم والتحليل والنقد والاستنتاج، حتى نقف حقيقة على علم إسلامي مختص في دراسة الأديان، والاستفادة منه حاليا في بناء تخصصات هذا العلم كمقارنة الأديان أو تاريخية الأديان أو نقد الأديان أو فلسفة الأديان.

---

[*] الباحثة في رسالة الماجستير درست جانبا من إسهام المسلمين؛ الماتريدي والقاضي عبد الجبار والجويني والقرافي وغيرهم،وأبحاثهم تثبت سبق المسلمين في دراسة الأديان دراسة علمية.

من خلال الردود المطلع عليها نرى أنها لم تهمل موضوعات الاختلاف الرئيسية بين المسيحية والإسلام، وإن كان تشويه التوحيد وتأليه عيسى عليه السلام أهم الموضوعات المهتم بها من قبل علماء الكلام.

فيما يخص التثليث علماء الكلام كانوا على ثقة ودراية علمية بأنه عقيدة لا أساس لها في الوحي المنّزل، أي لا تستند إلى نص إلهي، وإنما ترجع إلى عقائد بشرية أخرى مختلفة الأصول وإلى تأويلات فلسفية متعسفة – الأمر الذي أكده النقد المعاصر – من هنا اعتبروا عقيدة التثليث شركا وكفرا بما أنها تتناقض مع التوحيد ورفضوها بعد دحضها بمختلف الحجج العقلية.

وطبعا الخصم لم يبق مكتوف الأيدي، بل سعى إلى إيجاد مبررات لعقيدة التثليث، وكان المسلمون يردون بحجج متنوعة تجمع على رفض التثليث كعقيدة تفتقد إلى أي نسق منطقي « فكان هدفهم بيان التناقض الداخلي الذي يتسم به البناء اللاهوتي والحارس في الظاهر على التوحيد الإلهي، والساقط في الواقع في التكثير وفي إسقاط مفاهيم بشرية على ما لا يليق بالله، ليس مردها إلى وحي وتنزيل بل محض تصورات لا تصمد أمام التمحيص »[9].

وأبرز ما يميز نقد واستدلال علماء الكلام « أنهم تابعوا النصارى في قياس ما يختص به البشر على ذات الله جدلا فقط، حتى يتسنى لهم بيان فساد التثليث وكانوا بذلك أوفياء للمفارقة الإلهية »[10] أو الأنطولوجية بين الإنسان والإله رافضين أي تشبيه ممكن مستندين في ذلك للنص القرآني « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْء »[11].

كان علماء الكلام على وعي تام بأن العقيدة المسيحية مصاغة بشريا لا علاقة لها بالوحي، وإنما تعود لقرارات المجامع الكنسية، والتي كانت تدعي العصمة من الروح القدس، الأمر الذي عده علماء الإسلام خرافة، وهذا ما أقر النقد الحديث والمعاصر كما سنرى لاحقا.

- إن مفكري الإسلام استدلوا على تحريف الكتاب المقدس بعد دراسة نقدية له، كما برهنوا أن النصارى « لا يستندون إلى نص صحيح متواتر، حسب المعايير الدقيقة في نقد النصوص، وتيقنوا أن النظرية الثالوثية والصيغ المعبّر بها عنها معا هي من صنع البشر، فقد أخضعوها لنقد عقلي ومنطقي صارم لا مجال فيه للتسامح أو البحث عن مبررات »[12].

---

[9] عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/ العاشر الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1968، ص 221.

[10] المرجع نفسه، ص 255.

[11] سورة الشورى آية:11.

[12] عبد المجيد الشرفي: المرجع السابق، ص 253.

- والدليل على صحة هذه الردود ومنطقيتها أنها لم تفقد قيمتها المعرفية حتى يومنا هذا، على العكس تماما النقد الجاري في الغرب حاليا، يؤيد تماما ما توصل إليه علماء الإسلام، بل إن علماء اللاهوت المسيحي على وعي تام بضرورة إعادة صيغ التثليث، وتكييفها مع معطيات العقل والمنطق قدر الإمكان، خاصة وأن رفض التثليث وتأليه عيسى لم يعد يصدر من قبل المسلمين وغيرهم، وإنما يرفض من الداخل فالدراسات الغربية الحديثة والمعاصرة لا تقره كما سنوضحه.

- إن نقد علماء الكلام وردودهم يبرز ما يعرف بالأمانة العلمية، فقد تابعوا النصوص الإنجيلية، وتفاسير اللاهوت متابعة دقيقة، مكنتهم من فهمها أولا ونقدها ثانيا، وإن كان يعاب على بعضهم التزام الطريقة الآنية في الرد، دون الاهتمام بالطريقة التكوينية التاريخية للعقائد المسيحية. كذلك هذه الردود تبرز حيوية الفكر الإسلامي ومدى تفتحه على الآخر واستيعابه لمختلف التوجهات مما يسمح له بآفاق معرفية واسعة.

لكن واقع المسلمين يشهد تراجعا عما قام به السلف من مجهودات، عكس الانتعاش والتقدم الذي عرفته هذه الدراسات في الغرب المسيحي.

ج- النقد التاريخي والعلوم الدينية في الغرب:

إن ما يشهده الغرب على مستوى هذه الدراسات يصب حقيقة في إثراء المجهودات الإسلامية السابقة من جهة، ويعد قفزة نوعية في الغرب المسيحي من جهة أخرى، حيث انطلقت هذه الدراسات النقدية على يد سان سيمون وجان أوستريك وسبينوزا كمحاولات رائدة تبعتها محاولات أخرى أكثر جرأة، والتي انتهت إلى نتيجة أن الكتاب المقدس والذي تعتمده الكنيسة منذ قرون، ويؤمن به الملايين من الأشخاص كتاب ليس بالمقدس بل محرّف ومشوه، وقليل جدا مما يتضمنه يمكن أن يكون « كلمة الله » الأمر الذي أقره القرآن الكريم منذ قرون.

والمنهج التاريخي في أوربا تأثر في حدود بعيدة بالنجاح الكبير الذي أحرزته العلوم الطبيعية، بعد استخدامها لمناهج تجريبية علمية متطورة، متخذة من الملاحظة والفرض والتجربة خطوات ضرورية للوصول إلى نتائج وقوانين بعيدا عن التفسيرات اللاهوتية التي كانت تعيقها.

وبالنظر إلى هذا النجاح المحقق، حاولت العلوم الإنسانية حذو نفس المنهج لتحقيق تقدم مماثل، والابتعاد قدر الإمكان عن الطروحات الذاتية، أي أصبحت تستند إلى رؤية علمية منهجية.

وفي هذا السياق كانت محاولة علماء التاريخ في أوربا الذين سارعوا في إنجاز أبحاثهم وتحقيقاتهم التاريخية، بعيدا عن أدب القصة والرواية والأسطورة، التي كانت تطبع الكتابات التاريخية في الغرب، حيث أصبح التاريخ قريبا إلى العلم الطبيعي من حيث المنهج والتفسير.

وفعلا شهد عصر التنوير تغيرا في منهج التاريخ، و أصبح يهدف إلى جمع أكبر عدد ممكن من الوقائع التاريخية بهدف الوصول إلى أحكام كلية كما في العلوم الطبيعية. وعصر التنوير كان منطلقا لتطورات أبعد وأعمق حيث لم ينقض القرن التاسع عشر، إلا وقد أصبح للتاريخ منهجا واضح المعالم، وتحددت فيه قواعد يسترشد ويلتزم بها الباحث التاريخي.

ويتضح انعكاس الروح العلمية على منهج المؤرخ فيما يفرض عليه من التزام الموضوعية التامة والتجرد من الميول والتأكيد على نقطتين أساسيتين:

الأولى: أصالة الوثيقة وخلوها من الأخطاء والتزوير والحشو والتحريف والإضافة.

الثانية: صحة نسبة الوثيقة إلى مؤلفها.

وبالنظر لما حققه منهج التاريخ من نتائج، فقد استخدمه مؤرخو الأديان ونقدها ومقارنتها، بعد أن أصبح النقد التاريخي للنص الديني تخصصا علميا، وكما أكد اللاهوتي شارل جنيبر « نستطيع اليوم أن نسجل الدراسات النقدية لأصول المسيحية ولتطور الكنيسة في سجل العلوم التاريخية »[13].

ورغم الصعوبات العلمية الكبيرة التي تعترض مشروع النقد الضخم، إلا أنه يتواصل ويحقق نتائج مشجعة، وإن كان بجهد كبير، وبطء شديد في النتائج، لكن الأهم هو التوصل إلى الحقيقة، وكما ذكر بوكاي « لقد تمكن نقد النص، وقد أصبح اختصاصا علميا من كشف وإذاعة مسائل ذات أهمية تطرح نفسها »[14].

هذا يعد تقدما حقيقيا على مستوى هذه الدراسات، حققته أوربا بعد أن عانت كثيرا من الحرمان في ممارسة حقها في مثل هذه القضايا الدينية من قراءة للكتاب المقدس وفهمه وتفسيره، بسبب الحصار الديني الذي مارسته السلطات الكنسية، بل إن الحضارة الأوربية، تعد النموذج الأفضل في الحالة الراهنة للعالم « الذي استطاع بذل أقصى درجة من الجهد للبحث عن الحقيقة بالطريقة الإنسانية، بعد رفض كل حقيقة قبلية معطاة سلفا، بعد خيبة الأمل التي أصابت الوعي الأوربي من حقائقه المعطاة سلفا »[15].

هذا السلف الذي لم يراعي الأمانة وفرّط فيها، وعندما اكتشف الأوربي هذا التفريط وأفاق من غفلته، أعاد البحث عن الحقيقة المتمثلة في « كلمة الله » الصادقة و« الوحي الحق »، لكن هذا البحث

---

[13] شارل جنيبر: المسيحية نشأتها وتطورها، ترجمة عبد الحليم محمود، المكتبة العصرية، بيروت ص 14

[14] موريس بوكاي: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم الحديث، ترجمة نخبة من الدعاة، دار الكندي لبنان، ط2، 1978، ص 10.

[15] حسن حنفي: ظاهريات التأويل: محاولة في تفسير وجودي للعهد الجديد، ج2، مكتبة النافذة، ط1 2006، ص 34-35.

يتطلب « أولا تطهير صورة الوحي التي خلقها الوعي الأوربي، ثم يتطلب بعد ذلك بيان أين توجد هذه الصورة »[16].

ثم إن التطور الحاصل في العلوم الدينية قاد إلى الكثير من القناعات على رأسها التأكيد على البعد الديني في الإنسان، لقد بات من المقرر أن السلوك المتدين ارتبط بالإنسان منذ ظهوره، أي اتجاه الإنسان نحو الاعتقاد بالإله أو بقوة خارقة مسيرة للكون، اعتقاد قديم ظهر في كل الحضارات كما أثبته علم الاجتماع الديني[17] ورغم تعرض الدّين عبر تاريخه الذي هو تاريخ الإنسان، إلى هزات عنيفة وصلت إلى الحروب الشرسة، وإلى المعارضة والإقصاء والنفي، وقبل ذلك إلى المجادلات الداخلية من قبل المؤمنين أنفسهم، إلا أننا لا نعثر على فترة تاريخية انعدم فيها السلوك المتدين. إن من المؤكد أن الدّين لازم نشأة الحضارة، باعتباره خصلة تميز الفكر الإنساني، حتى أنه من الصعب أن نفترض وجود مجتمع غابر خلو من التدين، إلا إذا اعتبرناه متسما بالبلاهة والعجز[18].

وفي عصرنا رغم القول بأنه عصر المادة والعلوم التقنية، وأن الدّين تقهقر وتراجع، والميتافيزيقا انهارت مع بقية الخرافات، إلا أن الدّين لم يغب تماما، بل مازال قيمة يطلبها أغلب الناس، حتى في المجتمعات العلمانية يلاحظ عودة إلى اهتمام الناس بالدّين من الإيمان الساذج إلى الإيمان الواعي « ثم إلى البحث في ظاهرة التدين بحثا اعتقاديا بادئ ذي بدء، ثم تطور هذا البحث بتطور العلوم الإنسانية وتمايزها، حتى ظهر في إطار هذه العلوم علم الأديان أو تاريخ الأديان المقارن »[19] وغيرها من التخصصات العديدة. ورغم الاختلاف الذي وصل حد الجدل بين الباحثين فيما يخص تسمية هذه العلوم، بين من يفضل « تاريخ الأديان » معترضا على « علم الأديان » فليس هذا هو المهم وإنما المهم دراسة الدّين دراسة علمية موضوعية للوصول إلى الحقيقة[20].

ثم لا ننسى أن دراسة الأديان خاصة من ناحية تاريخها، مازالت تجد رفضا من قبل الكثيرين، فالنزعات الماركسية والإلحادية تدرس فعلا الدّين، لكن بغرض إثبات بطلانه وخرافته، بل إننا نجد حتى بعض رجال اللاهوت رفضوا مثل هذا التوجه، لأنه يضع جميع الأديان السماوية والوضعية في منزلة واحدة. لكن رغم الرفض والمعارضة، فإنه منذ مطلع القرن العشرين وتاريخ الأديان والعلوم المتصلة

---

[16] المرجع نفسه، ص 35.

[17] أنظر مثلا: حسن علي مصطفى، نشأة الدّين بين التصور الإنساني والتصور الإسلامي دراسة في علم الاجتماع الديني، مؤسسة الإسراء للنشر والتوزيع، ط1، 1991.

[18] عادل عوا: علم الأديان، ص 11.

[19] عادل عوا: المرجع السابق، ص 11.

[20] للتفاصيل تنظر المعاجم الدينية منها: معجم الأديان لـــ *E. Roy Stone Pike* مادة تاريخ الأديان.

به، يشهد نموا وتقدما هائلين، وربما يعود هذا إلى الفائدة الجمة لتاريخ الأديان كتخصص، فهو في النهاية جزء من النقد التاريخي يفيد في البحث عن الصحة التاريخية للنص المقدس، بإمكانه اكتشاف المصادر والآثار التاريخية في النص المقدس عبر تاريخه بهدف التخلص منها، وتخليص النواة الأولى من شوائبها، ومن هنا يمكن عد تاريخ الأديان مادة ضرورية ملحقة بالنقد التاريخي الذي لا يمكنه الاستغناء عنها[21].

ودون أن نطيل الحديث وأن ندخل في تفاصيل المصطلحات التي لا ننكر أهميتها، لأننا نهدف إلى إبراز أهمية الدراسات الدينية وتطورها في الغرب خاصة في العصر الحديث، بعد أن كان الدّين في العصور السابقة مغمورا وممزوجا بالدراسات الفلسفية واللاهوتية والاجتماعية والنفسية، أصبح علما مستقلا، والبحث يحاول الكشف عن جانب من هذا التطور من خلال تسليط الضوء على النقد التاريخي للكتاب المقدس.

د - هدف النقد ومزاياه:

أثارت حركة النقد بأنواعه التي سلّطت ومازالت على الكتاب المقدس اعتراضا من طرف الكثير من المؤمنين المسيحيين، باعتبارها حركة تهدف في النهاية إلى زعزعة الإيمان وهدم الأخلاق، بما أنها تشكك في مصداقية الكتاب والوحي ككل وهذا الاعتراض صحيح من وجهة نظر، بما أنه فعلا يوجد من بين التيارات النقدية، نقد سلبي هدام، رفض الوحي جملة وتفصيلا واعتبر الكتاب المقدس كتابا بشريا مثل أي مؤلف آخر، وأنه لا يتضمن الحقيقة الإلهية بأي معنى من المعاني، وهذا ما تردده المدرسة الأسطورية والاتجاهات الوضعية، وهنا يحق لنا أن نتساءل : هل تعرض الكتاب المقدس للنقد، يعني نسفه كلية، خاصة وأن هذا النقد أكد وقوع التحريف بما يحمله من معاني التبديل والتغيير والزيادة والنقصان؟

هل النقد عملية تهدم الدّين وما يحمله من قيم ضرورية للإنسان والمجتمع؟ في الحقيقة يمكن التعجل والإجابة بنعم، على أساس أن النقد عملية هدامة، لكن واقع الأمر غير ذلك، لأن النقد في النهاية هو حكم يميز الصحيح من الفاسد و« عمليا يساهم النقد في تبرير موقف واستبدال رأي بآخر، مع ما لذلك من تأثير (إيجابي أو سلبي) على الخطاب السائد أو المهيمن »[22]، لكن هذا التبرير، لا يتم جزافا

---

[21] حسن حنفي: تأويل الظاهريات: الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي وتطبيقه في الظاهرة الدينية ج1، مكتبة النافذة، ط1، 2006، ص 383.

[22] إسماعيل العثماني: إدوارد سعيد بين النقد الديني والنقد العلماني، ترجمة فخري صالح، مقال بمجلة: فكر ونقد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، العدد 3، ديسمبر 1999، ص 129.

أو عن هوى، فالنقد التاريخي المسلط على الكتاب المقدس يستند إلى مناهج وتقنيات دقيقة جدا تمّكن ليس من نسف الكتاب، ولكن من تمييز الصحيح من الكاذب في النصوص.

وبالرجوع إلى المعاجم العربية، فكلمة النقد تستخدم في التجارة والمعاملات المادية، فالنقد يعني ما هو خلاف النسيئة، وانتقد الدراهم قبضها، لكن ليس هذا هو المعنى المطلوب، ومع ذلك توجد دلالة لغوية لما نهدف إليه، يقال: « نقد الدراهم وانتقدها أخرج منها الزيف، وناقده، أي ناقشه في الأمر »[23]، وأخرج الزيف، يعني أبقى على الصحيح منه.

أما فلسفيا فالعقل النقدي يطلق على الفكرالذي لا يأخذ بأي إقرار دون التساؤل أولا عن قيمة هذا الإقرار سواء من حيث مضمونه (نقد داخلي) أو من حيث أصله (نقد خارجي)، ومن استعمالاته النقد التاريخي الذي ينقسم إلى نوعين:

نقد خارجي ينصب على الوثائق لتحديد مدى صحتها.

نقد داخلي يهتم بتحليل النصوص والوثائق ومقابلتها ببعضها البعض[24].

وإذا كان المقصود هنا بالوثيقة، الوثيقة التاريخية، فإن مصطلح النقد توسع استخدامه، لينصب على أي وثيقة كانت، تاريخية، أدبية، سياسية، ودينية أيضا، كما حدث في أوربا الحديثة ، وقبل ذلك مع المسلمين وخاصة المحدّثين الذين سلّطوا نقدا على أقوال الرسول عليه الصلاة والسلام، والتي تعتبر نصا دينيا، طبعا ليس وحيا وإنما حديث الرسول صلى الله عليه وسلم.

هذا النقد والذي عرف تطورات كبيرة منذ مطلع القرن التاسع عشر يمكن تصنيفه إلى نوعين، رغم تعدد مناهجه واختلاف مدارسه:

- نقد (بنّاء) يهدف إلى إبراز الزيف والتحريف الذي أدخل على النص المقدس لينتهي إلى إثبات العقائد التي تصمد أمام النقد، أي التي تبين أنها صحيحة، إن لم تكن في نصها، ففي مضمونها.

- نقد (سلبي) يهدف هو الآخر إلى إبراز الزيف والتحريف أيضا، ليثبت أن الكتاب ليس مقدسا جملة وتفصيلا، وأنه لا وجود للوحي أصلا ويضع في النهاية النص الديني مع أي نص إنساني، أدبي أو أسطوري.

فهو من صنع خيال الإنسان وهلوسته، خاصة في فترات ضعفه، أو من صنع رجال الدّين والحكام للتسلط على الناس، وكما نلاحظ هو نقد هدام فعلا[*].

---

[23] أنظر المنجد في اللغة والأعلام، دار المشرق، بيروت ***ISBN***، ط34، 1994، وأنظر المنجد الأبجدي: المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، دار المشرق لبنان، 1986، مادة نقد.

[24] لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول ***A-G***، منشورات عويدات، بيروت باريس، ط2، 2001، ص 238. حمدي زقزوق: الفلسفة الحديثة، ص 59-60-183.

لكن لو سلّمنا بالنقد البناء أو الجانب الحسن منه كما عبر لالاند، ما الذي يمكن أن يقدمه هذا النقد للدّين والقيم الروحية؟

بالرغم مما تثيره عبارة « نقد النص المقدس » من استهجان في حس وعقل المؤمن بهذا النص على الأقل، إلا أن النقد التاريخي بمستوياته من نقد للمصادر (السند) ونقد النص (المتن) ونقد الرواة (الجرح والتعديل) يقدّم خدمات جليلة للنص المقدس ولحقيقة الإيمان، ثم إن أهم وظيفة للنقد التاريخي تحقيق الوعي التاريخي، بما أنه علم يميز بين الصحيح وغير الصحيح، وليس معنى قدحيا، يهدف إلى إثبات عدم صحة النصوص المقدسة[25] بإطلاق حكم عليها، يسلبها صفة الوحي الإلهي. ويمكن إيجاز مزايا النقد التاريخي في النقاط التالية:

- الاقتراب من الحقيقة الموحاة بإثبات الصحة التاريخية للوثيقة[26].
- هذا النقد لا يذيب موضوعه « النص الديني » بل يؤكد حقيقته عن طريق التطابق بين الرواية المنقولة وكلام المبلّغ.
- كذلك لا يقسم النقد، المعطى الديني أي الوحي إلى جزأين، الأول موضوعي تاريخي يحتفظ به، والثاني ذاتي خرافي يترك جانبا، بل على العكس يتم بحثه كمعطى مثالي، كما خرج من فم المبلّغ.
- أيضا ليس من غرض النقد، تأسيس دين مثالي، بدلا عن الدّين الأصلي لأنه لا يتعدى البحث عن الصحة التاريخية للنص[27].
- إلى جانب هذا النقد التاريخي لا يقوم بعملية استبدال وقائع تاريخية في النص بوقائع ذهنية من وضع العقل، بل يقوم بعملية تصنيف موضوعي لانتقال الكلام من المبلّغ الأول إلى آخر سامع.

(*) العقل النقدي في (الجانب الحسن) هو الذي لا يسلم بأي إقرار دون التساؤل أول الأمر عن قيمة هذا التقرير، سواء من حيث مضمونه (نقد داخلي) أم من حيث مصدره (نقد خارجي) على نحو أندر (في الجانب القبيح) هو الذي يكون أميل إلى إبراز العيوب منه إلى إبراز المحاسن مما يشكل أزمة، موسوعة لالاند، ص 238.

(25) حسن حنفي: ظاهريات التأويل، ص 84.

(26) المرجع نفسه، ص 84 (أنظر).

(27) حسن حنفي: ظاهريات التأويل، ص 85.

- كما يهدف إلى

إحلال المضمون الصحيح للنص محل المزيف (ترميم).

- لا يقضي النقد -

كما يعتقد البعض – على القيم الدينية، بل يعطيها يقينها التاريخي، بإثبات الصحة التاريخية للنصوص، التي تستنبط منها هذه القيم[28].

و الهدف الجوهري لعملية النقد التاريخي « ضبط انتقال الكلام في الزمان عبر عدة أجيال [أو] تطابق الكلام المباشر الذي أعلنه النبي أول مرة مع نفس الكلام المسموع آخر مرة، يعني تطابق كلام الله مع نفسه في الزمان منذ الجيل الأول حتى الجيل الأخير، وليس التطابق بين وصف الراوي والتحديدات الزمانية والمكانية في الرواية »[29].

إذن النقد التاريخي الخاص بالكتاب المقدس، يسلّط الضوء على أقدم وثائق الكنيسة والديانة المسيحية ، وكلما عثر على وثائق أقدم كانت النتائج أحسن. وفي الحقيقة العصور الأولى للمسيحية لم تعدم وجود محاولات نقدية، صحيح هي قليلة ونادرة، لكنها محاولات تبين قِدَم الإشكالية، إشكالية أصالة النص المقدس، وتعكس وضعا دينيا مسيحيا متأزما فيما يخص مصادر عقيدته، الأمر الذي نحاول توضيحه في الفصل الأول.

---

(28) أنظر: المرجع نفسه، ص 85.

(29) المرجع نفسه، ص 86.

الفصل الأول

نقد النص الديني في الغرب، نشأته وتطوره

المبحث الأول: الإرهاصات النقدية الأولى للنص الديني وتطورها

فترة اليونان

النقد بعد مجيء المسيحية

تصاعد الأزمة في العصر الوسيط وانشقاق الكنيسة

المبحث الثاني: الأزمة الدينية والنقد في عصر النهضة

أ- أسباب النهضة

ب- مظاهر النهضة:

المبحث الثالث: المذاهب التي انبثقت عن عصر النهضة ودورها في النقد التاريخي

المذهب الشكي

المذهب العقلي

المذهب التجريبي

د- تقييم نقد النهضة

المبحث الأول- الإرهاصات النقدية الأولى للنص الديني وتطورها:

سبق الذكر، أن علم الأديان، وبعض مناهجه النقدية، علم إسلامي النشأة كما أقرته الأبحاث الكثيرة التي سلطت على الردود الكلامية والفلسفية الإسلامية لأهل الكتاب، بينما لم تعرف هذه العلوم استقلالا وتأسيسا حقيقيا في الغرب إلا في القرن السابع عشر. لكن هذا لا ينفي وجود بعض المحاولات النقدية التي تضرب في عمق الزمن، والتي سلطت على التوراة والإنجيل، والمؤكد أن جزءا من هذا النقد كان يستلهم من النقد اليوناني للدّين والآلهة، باعتبار أن الإمبراطورية الرومانية التي تبنّت المسيحية دينا رسميا، هي وريثة الحضارة اليونانية، ثم زاد الوعي الانتقادي بعد الاحتكاك بحضارة المسلمين، والإطلاع على المؤلفات الإسلامية المتخصصة في الملل والنحل والجدل والمناظرة.

من هنا وقبل التعرض إلى النقد الديني في العصر الحديث، الضرورة العلمية تلزمنا بالتوقف عند أهم المحاولات النقدية السابقة.

أ- فترة اليونان:

يلاحظ أن نضج الفكر الفلسفي يحدد شيئا فشيئا، نوعا من الوعي الانتقادي بالمشكلة الدينية[1]، فقد اهتم مؤرخو وفلاسفة اليونان بدراسة الدّين، مقدمين آراءهم بكل حرية. فتوفر حرية التفكير سمح لليونانيين بالمناقشة في كل المسائل دون حرج أو خوف، هذه الحرية لم تتوفر لشعوب كثيرة، بل لم تتوفر حتى للشعب الأوربي الذي تبنى حضارة وفكر اليونان، وقد حاول البعض أن يجد تبريرا لتوفر مناخ الحرية الذي ساد سياسيا وأخلاقيا وفكريا ودينيا، فلم يجد تبريرا مقنعا غير عدم وجود سلطة دينية متحكمة.

في المجتمع اليوناني « الدّين لم يكن له كهنوت منظم يخدمه، ولم يكن يعبّر عنه بعقائد محددة وإجبارية، بل كان يفرض فقط شعائر وأفعال خارجية تدخل في حياة المواطن »[2]، لهذا كان مجال النقد الديني مكفولا، واسع النطاق، وصل حد التجريح عند البعض، خاصة وأن الدّين اليوناني الوثني، كان مفعما بالخرافة والأساطير، وحتى الحقيقة الفلسفية لاقت نفس المصير، رغم محاولة ترفعها عن الواقع الوثني و هذا شجع مجال النقد الديني الذي نذكر منه نماذج.

يقول اكسنوفان ***Xénophane*** « البشر هم الذين خلقوا الآلهة، لأنهم يجدون فيها صورتهم ومشاعرهم ولغتهم، ولو كانت الأبقار تعرف التصوير لأعطت لآلهتها صورة الأبقار »[3] فقد اعتبر اكسنوفان الأساطير الدينية تعبيرا رمزيا شعريا وشعبيا يعبّر عن الظواهر الطبيعية[4]، والأدهى أننا نجد

---

[1] عادل عوا: علم الأديان، ص 6.

[2] *Emile Boutroux : Science et religion dans la philosophie contemporaine, Ernest Flammarion éditeur, Paris, P 54.*

[3] *Emile Boutroux : Science et religion dans la philosophie contemporaine, P 2-3.*

[4] عادل عوا: علم الأديان، ص 7.

أشخاصا مثل هوميروس وهزيود المؤرخ اليوناني « أضفوا على الآلهة كل ما عند البشر، حتى وإن كان مخجلا وإجراميا »[5].

أقدم الآثار التي حفظها التاريخ تعود إلى القرن العاشر ق.م، وهما الإلياذة والأدوسيا لهوميروس، سلسلتان من القصص الشعري عن قدماء اليونان يرويان مغامراتهم في الأسفار والحروب، لكن في نفس الوقت نجد ذكرا لآلهتهم وآلهة أعدائهم والتنافس القائم بينهم، والمستنتج هنا أن « شؤون الأديان إنما تساق عرضا في ثنايا الشؤون الحيوية الأخرى، وبما تتسم به رواياتها من الطابع الأسطوري والتمثيلي الذي يستمده الكاتب من خياله وأسلوب تفكيره في تعليل الحوادث والنوازل »[6].

لكن في مرحلة لاحقة (القرن الخامس ق م)،خاصة مع المؤرخ هيرودوت ***Hérodote***، تطور البحث الديني، صحيح لم يكن تأليفا مستقلا، إلا أنه اعتمد أكثر على المشاهدات إلى جانب تناوله لأديان آسيا الصغرى ومصر وبابل وفارس، مما مكّنه من إجراء مقارنات بين عبادة هذه الأمم وعبادة اليونان[7].

إلى جانب هذه الدراسة التاريخية الوصفية، نجد اجتهادا فلسفيا نقديا مثّله الكبار: سقراط، أفلاطون وأرسطو، والذين حاولوا تبيين حقيقة الدّين، كما أجمعوا على وجود السبب الأول الأزلي.

لكن وجدت مذاهب معارضة لهذا التوجه والتي نظّرت للدّين نظرة نقدية سلبية هدامة، كما نجد عند السوفسطائيين الذين سلطوا نقدا لاذعا غاية في السخرية. يقول بروتوجوراس ***Protogoras***:

« أنا لا أبحث عن الآلهة إن كانت موجودة أو غير موجودة، أشياء كثيرة لا تسمح لي، غموض الظاهرة وقصر الحياة الإنسانية »[8].

وبالرغم أن مثل هذه الدراسات النقدية تفتقد إلى المنهج العلمي، إلا أن الكثير منها يلتقي مع الطرح الوضعي الحديث، سواء في علم الاجتماع الديني أم علم النفس الديني، اللذين اعتبرا الدّين مجرد رموز، تعبر عن علاقات اجتماعية واحتياجات نفسية تتصل بالضعف الإنساني. لكن المؤكد أن مثل هذه الدراسات لم تلق معارضة من رجال الدّين، كلمة الكهان لم تكن تسمع لعدم وجود كهنوت منظم، وإنما كان « الشعب هو الذي يتولى اتهام المارقين ورفع أمرهم إلى القضاء، ولكن العصر قد خلا من سياسة ترمي إلى قمع الفكر الحر والتنكيل بأهله، ومن أجل هذا استهدفت المعتقدات الدينية للنقد وتعرضت للسخرية على يد مفكرين كانوا بمأمن من اضطهاد الشعب وأغلب حكامه »[9].

---

[5] *Emile Boutroux : Science et religion dans la philosophie contemporaine, P 3.*

[6] محمد عبد الله دراز: الدّين، بحوث معتمدة لدراسة تاريخ الأديان، ص 4.

[7] المرجع نفسه، ص 5.

[8] *Emile Boutroux : Science et religion dans la philosophie contemporaine, P 3.*

[9] توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدّين والفلسفة، مكتبة مصر، ط$_2$، 1958، ص 61-62.

لكن الفلسفة حاولت أن ترقى بالدّين من خلال تصور المبدأ الأول، العقل الإله السيد الملك، عوض الدين الشعبي الذي لم يكن في نظر فلاسفة اليونان الكبار سوى نزوة وفوضى وعماء وخواء تحمله الأساطير التي احترمها وقدسها الزمن « إن الشعب ألّه ومجّد الكواكب والنجوم، ولكن أليست هذه الكواكب بحركاتها المنتظمة المتوازنة، أليست تجليات للعقل الإلهي »[10].

هذا ما تنبه له النقد الديني – إذا صح التعبير – في تلك الفترة، بل إننا نجد عند الفِرق المتقدمة نقدا يلتقي مع ما طرحه العصر الحديث، فالرواقية مثلا، اهتمت بدراسة الأساطير والخرافات والاحتفالات الدينية مميزة، بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي المستعار، معبّرة عن نزوتها المتعلقة بترجمة المعنى المجازي التي تعدت كل قياس. كان الرواقيون يريدون إنقاذ أكبر قدر ممكن من الاعتقادات والسلوكات الشعبية مقدرين بأنه لكي يفرض العقل سلطته على الجميع، وليس النخبة فقط، من الضروري أن يكتسي صورا مختلفة حسب الأفكار المتنوعة والعقول المختلفة والمتفاوتة[11].

كذلك نجد الأبيقورية مارست نقدا دينيا لاذعا، مقدمة تأويلات ريبية قوية[12] مركزة على إحياء النزعة الفردية بكل أبعادها، متحدية كل القيم الدينية وأكثر من ذلك تميزت « بنزعتها المادية وإلحادها الصريح بمعاداة الدّين وتهجمت على قدسيته، لأنها اعتبرت التماس الأمان مثلها الأعلى، فأداها هذا النظر إلى أن التوقف عن الاعتقاد في الدّين، أدعى للإيمان، من الإيمان به، ومن ثم أصبح الإيمان بالدّين خطيئة، بل أضحى عند بعضهم مبعث كل شر »[13]. أبيقور أنكر الله بالمعنى المدّبر، ذو العناية والسيادة محاولا أن يجتث الدّين من أساسه، فاعتبر الخوف الباعث الرئيسي على الإيمان به، وعمل على أن يحرر العقل البشري من هذا الخوف[14]، والذي نسجله أن هذا النقد يلتقي في بعض طروحاته مع النقد الحديث، الذي رد الدّين إلى مجرد طقوس وأساطير وهمية، كذلك نلحظ البعد العقلي مع الأفلاطونية بامتدادها التي حاولت إضفاء الطابع العقلي على الديانة الشعبية، لكن هذا النقد كان يفتقر إلى الأدوات المنهجية الدقيقة وعمق الرؤية.

وعموما النقد الديني في الفترة اليونانية أفرز هذه التيارات، وحتى بعد مقدم الرومان، لم يحدث التغيير اللافت، فهم ورثوا هذا الإرث الديني، وتركوا حرية الاعتقاد الشخصي، إلاّ أن مَقْدم المسيحية غيّر من مجرى الأحداث، فقد عُومل معتنقوها في ظل الإمبراطورية بقسوة خلال القرون الثلاثة الأولى، حتى عهد قسطنطين الذي اعتمد المسيحية ديانة رسمية.

ب– النقد الديني بعد مجيء المسيحية:

---

[10] *Emile Boutroux: Science et religion dans la philosophie contemporaine,P 5.*
[11] *Ibid, P 7.*

[12] عادل عوا: علم الأديان، ص 7.

[13] توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدّين والفلسفة، ص 72.

[14] المرجع نفسه، ص 73.

بالدخول إلى هذه الفترة التاريخية، نلج لب الموضوع، لأنه من المهم الوقوف على أزمة هذه الديانة من خلال ذكر الدراسات النقدية الأولى، التي تبرز أبعاد وأسباب هذه الأزمة.

1- بداية الأزمة:

يمكن عد مولد المسيح المعجز بداية الأزمة، ولكن الناس تقبلوا هذه الولادة خاصة وأنه ولد في بيئة عرفت النبوة والمعجزات الكثيرة، ثم إنه تربى ونشأ وكبر بصورة عادية كأي طفل وشاب، حتى بدأ ينشر دعوته.

دعوة تشبه دعوة أي نبي من أنبياء بني إسرائيل، بدأت ببعض التلاميذ والأنصار، دعوة لقيم الخير والفضيلة والتوحيد الخالص التي حاد عنها اليهود، كان المسيح مؤيدا ببعض المعجزات التي تدعم دعوته كباقي الأنبياء الذين سبقوه وورد ذكرهم في التوراة.

« وكَانَ يَسُوع يَطُوفُ كُلَّ الجَلِيل يعلِّم فِي مَجَامِعِهِم ويُكَرِّز بِبَشَارَة المَلَكُوت ويَشْفِي كُلَ مَرِيضٍ وكُلَ ضُعْفٍ فِي الشَعْبِ. فَذَاعَ خَبَرَهُ فَي جَمِيعِ سُورِيَة »[15].

لكن كثير من اليهود لم يؤمنوا به ودبروا مؤامرة المحاكمة والصلب التي أنهت حياته كما تذكر الأناجيل. بعد حادثة الصلب تتطور الأحداث بشكل يثير الدهشة والعجب:

- الدعوة الضيقة المحدودة التي تخص بني إسرائيل، تصبح عالمية.
- ظهور عقائد جديدة تماما تناقض الوحي السابق، لشريعة موسى عليه السلام من إله واحد، إلى إله ذي ثلاثة أقانيم، من إله لا ولد له إلى ابن إله متجسد، إلى عقيدة خلاص وعشاء رباني... .
- لاهوت يبدأ يتأسس على مبادئ الفلسفة اليونانية الوثنية، ويعتمد هذه العقائد الغريبة تماما عن عقيدة التوحيد التي دعا إليها المسيح عليه السلام، زيادات وتحريفات مست المسيحية بسبب التأثيرات القوية التي تعرضت لها في بدايتها من جهة، وبسبب ضعف أنصارها من جهة أخرى، من هنا لم تعد تدرس المسيحية كظاهرة مفردة، وإنما من خلال المحيط الدائر بها، والبيئات التي انتقلت إليها، والأديان الأقدم التي دخلت إليها، بعد أن وجد التشابه والتطابق بين الأديان الأصلية لتلك البيئات والشعوب من جهة، والعقائد التي اعتمدتها الكنيسة من جهة أخرى لاحقا.

« إن سر هذا الدّين وطبيعته الأولى يجب الرجوع في دراسة جوانب كثيرة منها، إلى حضارات سوريا وآسيا الصغرى ومصر وكذلك بلاد ما بين النهرين، ولكل هذه البيئة الشرقية التي ظهر فيها بادئ ذي بدء، ثم وجد العناصر الأولى للحياة والانتشار »[16].

لأن الثابت أن الحواريين والمسيحيين القلة الأوائل صدموا بصلب المسيح الذي ظهر لهم فيما بعد مرات عديدة، وأخبرهم بقرب ملكوت الله، فكانوا يتوقعون قرب موعد القيامة الأمر الذي جعلهم لا

---

[15] متى 4/23-24.

[16] شارل جنيبر: المسيحية نشأتها وتطورها، ص 19.

يفكرون « بالحاجة إلى تدوين ذكرياتهم أو رسم شعورهم عنه، إنهم لم يفكروا أن يكتبوا إلى أجيال قادمة كانوا متيقنين أنها لن تأت »[17].

لكن القيامة لم تحل واستمر الفعل التاريخي، وراح الأنصار يبشرون في مختلف الأقاليم، ولما بدأ التدوين والتسجيل « لم يعد هناك شهود مباشرون لحياة المسيح »[18].

فكانت الفرصة مواتية لمؤلفين آخرين، ومن أجيال بعيدة، أن يسجلوا ما شاءوا من أحداث دون ضابط، خاصة وأنهم كانوا يفتقدون لمنهج الكتابة التاريخية الموضوعية، ففتح الباب للخيال لسد الفجوات مرة، وللتحريف المتعمد مرة وللنسيان...

هذا ما وقفت عليه الدراسات الحديثة والمعاصرة، منها التي قام بها بولتمان[*] وجعلته يستنتج قائلا: « المسيحية ظاهرة مركبة نموها وتطورها والشكل الذي أخذته قد صُبغ وطُبع بالقوى الروحية للهيلنية الوثنية، التي من جهتها تعتبر حافظة إرث التاريخ الروحي اليوناني، لكن في نفس الوقت تأثرت وتغذت بديانات الشرق الأدنى »[19].

هذا ما أكده مؤرخو اللاهوت المسيحي، فالمؤكد أن عيسى لم يبشر بمعظم العقائد المعتمدة: لم يؤله نفسه، ولم يدعي أنه ابن إله، ولم يؤسس كنيسة... لكن الأحداث جرت بشكل معاكس، عوامل كثيرة اجتمعت وتفاعلت لتأخذ المسيحية صورة بعيدة عن الأصل، بعض هذه العوامل كان قصديا كنشاط بولس وتلاميذه، وبعضه كان عفويا، فالشعوب الوثنية التي تحولت إلى مسيحية أدخلت الكثير من عقائدها وطقوسها في الدين الجديد، حتى ترسّخ التغيير ورُسم بصورة تدريجية، بسبب تساهل الكثير من الأنصار خاصة أتباع بولس، فالأهم كان جلب أكبر عدد حتى وإن حافظوا على بعض عقائدهم الوثنية. وبهذه العوامل مجتمعة « ظهرت المسيحية منذ القرن الأول في ثوب الديانة الشرقية، الجامعة بين الروحانيات وبين الشعائر العملية »[20].

وبالرغم من اجتهاد بعض المخلصين للمسيح ولدعوته، بأن لا تكون المسيحية مصبا لمختلف التأثيرات، وأن لا تكون ديانة تركيبية، إلا أن الأمر تجاوزها، لأن في نشأتها الأولى كانت « غاية في

---

[17] المرجع نفسه، ص 26.

[18] المرجع نفسه، ص 27.

[*] (1884-1976) لاهوتي بروتستانتي متأثر بهيدجر، ومؤرخ للمسيحية في بدايتها وصاحب منهج في التأويل من مؤلفاته، تاريخ المنقول المتعلق بالأناجيل الثلاثة الأولى، العهد الجديد والأساطير. انتهى إلى نتائج بالغة الأثر في تعديل النظرة إلى الأصول المكتوبة للمسيحية في بدايتها، رأى ضرورة إبعاد الأساطير عن الأناجيل، انتهت على يده الصحة التاريخية للأناجيل وأرجع الأساطير إلى التربة الهلنستية والخلاص الغنوصي. أنظر بدوي عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ج$_1$، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط$_1$، 1984، ص 278.

[19] *R. Bultmann : Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques traduit par Pierre Jundt, Paris, P 13.*

[20] شارل جنيبر: المسيحية نشأتها وتطورها، ص 120-121.

المرونة بحيث تستطيع استقبال النزعات الدينية والشعائر المنتشرة انتشارا واسعا، التي تلاقيها في العالم اليوناني الروماني، فتدمجها في عقيدتها ويكاد يكون ذلك دون إدراك منها »[21].

هكذا سار تطور الأحداث ومنه تطور العقائد المسيحية – دون الدخول في التفاصيل التاريخية – وتأسست بالموازاة الهيئات التنظيمية والسلطات الدينية الكنسية في القرن الثالث للميلاد، الحدث الذي يعّد نصرا سياسيا كبيرا، تحوّل إلى دعم للاهوت ورجال الكنيسة، بعد أن اختلطت وتداخلت المصلحتان السياسية والدينية.

من هنا يؤكد الباحثون الغربيون أن العقائد المعتمدة حاليا لا علاقة لها بالمسيح أو المسيحية، لأنه « لو تأملنا الكنيسة والمسيحية في مقتبل القرن الرابع، فإنه يتعذر علينا أن نجد صورة من صور مجتمع الحواريين، أو إذا أردنا الحق يستحيل علينا ذلك »[22].

وهذا الكلام يستند إلى تحقيقات عديدة، دعمت بوثائق جديدة تخص المجتمع الأول لبيئة المسيح، هذه البيئة البسيطة، ذات فئة محدودة جدا من المتعاطفين اليهود إلى جانب بعض الوثنيين، لكن ينقلب هذا الواقع البسيط المحدود، فبدلا عنه « نجد مجتمعا دينيا واسع النطاق يُدخل – دون تمييز لجنس أو طبقة معينة – كل من يرى في نفسه القدرة الكافية، مجتمعا يدرك تماما أنه يشكل وحدة متكاملة وأنه هو الأمة المختارة، أي كنيسة المسيح... أنشأت هذه الكنيسة مجموعة عقائدية بالغة التعقيد اعتمدت في صلبها على شخصية المسيح »[23].

الكنيسة هي التي أنشأت وأسست ورسمت بفضل سلطاتها التي فاقت أحيانا سلطة الإمبراطور، فكم كان عليها سهلا كلما تأزم الوضع واحتدم الجدال حول مسألة من مسائل العقائد، إلا وعقدت مجْمعا مسكونيا تقر من خلاله ما تشاء وترفض ما تشاء، وأمام هذا الوضع بدأت تظهر الفرق والآراء المؤيدة منها والمعارضة للكنيسة ولاهوتها، وتوسعت الخلافات وتنوعت النظريات والحلول التي حاولت أن تبرر العقائد المرفوضة، وعلى رأسها التثليث الإلهي.

إن الفكر المسيحي « أحس منذ نشأته بما له في سر الثالوث من معاناة، فكيف التوفيق بين التوحيد الذي جاهر به المسيحيون الأولون مع الرسل اليهود في وجه المشركين، وبين الإيمان بأن المسيح إله وأن الروح القدس أيضا إله »[24]؛ هذا يبرر الجدل المسيحي، الذي احتدم منذ البداية بين الفرق الدينية.

2- الجدل العقائدي في عصر الآباء:

---

[21] المرجع نفسه، ص 121.

[22] المرجع نفسه، ص 126.

[23] شارل جنيبر: المسيحية نشأتها وتطورها، ص 27.

[24] لويس غرديه وجورج قنواتي: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ترجمة صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، ط$_2$، سنة 1979، ج$_2$، ص 282.

بالنظر إلى الجدل الديني وفي محاولة للحد منه، حاولت الكنيسة بطرق شتى لَمَّ الشمل المسيحي، من بين هذه الطرق - كما سبقت الإشارة - عقد المجامع المسكونية للبت والفصل، وإن كان الكثير من الدارسين يحمل هذه المجامع مسؤولية ما حدث من شرخ في المسيحية ومنها يؤرخ للأزمة[25].

ويعضد هذا الكلام، البحث القيم للاَّهوتي المعاصر ***Boismard***[*] والذي صال وجال في كتب العهدين، وفي مختلف العقائد المسيحية المعتمدة، وخرج بالعديد من النتائج الهامة منها قوله:

« بالنسبة للعقائد التي نؤمن بها الآن لم تأت مع ميلاد المسيحية أو في الغد أو عقب صلب المسيح، الحواريون لم يؤمنوا بعد بأن عيسى إله، ولم يكن لديهم أي مفهوم عن سر التثليث، ولا حتى أن موت سيدهم يحمل قيمة تتصل بفداء أو خلاص، هذا ما أقره اللاهوتيون المعاصرون »[26].

والمتأمل في هذه الفقرة، وفي ما وقف عليه الباحث، خاصة وأنه اهتم بـــ « فجر المسيحية » وكيف تشكلت العقائد، فإن النتائج المتوصل إليها تلّخص جوهر وصلب العقائد المسيحية المعتمدة رسميا من الكنيسة. الحواريون لم يكن لديهم أي مفهوم عن التثليث، ولم يربطوا موت المسيح بعقيدة الخلاص، التي صارت الهدف الأول من مجيء المسيح، وقبل ذلك لم يؤمنوا أبدا بعيسى إلها، أي النتائج تقف على خط التعارض مع العقائد المعتمدة، لذا يقول:

« من هنا فالسؤال الذي يطرح نفسه حتما: في أي وقت ولدت ونشأت أهم عقائد الكنيسة، وكيف تطورت تدريجيا وأخذت شكلها؟ »[27].

وكنموذج من هذه العقائد نتطرق للتثليث و لتأليه المسيح وما أثارا من جدل.

2-1- عقيدة التثليث:

المعتقد الأول في المسيحية، عند ترتيب باقي العقائد من تأليه للمسيح وحلول وتجسد وصلب وكفارة، أثار القول بالتوحيد في التثليث والتثليث في التوحيد، جدلا كبيرا، أفرز آراء ونظريات لا تعد لكثرتها، وإن كانت الكنيسة قررت عقيدة التثليث لكن الجدل تفاقم حتى بين أنصار التثليث لعدم اتفاقهم حول صيغ تبريره « فقبل أن يتجه التفكير المسيحي نحو مفهوم ثالوث الشخصية الإلهية المتحدة في جوهر فرد، قبل ذلك بزمن بعيد، جرّب الناس تركيبات عديدة مختلفة، لم يترك الكثير منها سوى آثار غامضة مبهمة »[28].

---

[25] كما ذكر ذلك فولولتير في قاموسه.

[*] ولد سنة 1916، دومينيكاني مختص في اللاهوت وعلوم الكتاب المقدس، أستاذ العهد الجديد بالقدس، ثم جامعة فراي بورغ في سويسرا ثم عاد إلى مدرسة القدس.

[26] *Marie- Emile Boismard : A l'aube du christianisme, avant la naissance des dogmes, édit du cerf, Paris, 1999, P 7.*

[27] *Ibid, P 7.*

[28] شارل جنيبر: المسيحية نشأتها وتطورها، ص 15.

وهذا كلام حق، فكل المحاولات وأشهرها لأوغسطين من خلال مؤلفه التثليث – ومؤلفات أخرى ظهرت طيلة العصور الوسطى بنفس العنوان – لم تفلح ولم تسكت الآراء الرافضة التي كانت تبرز من حين لآخر، والتي سرعان ما تقف ضدها الكنيسة وتتهمها بالهرطقة.

ومن أهم الفرق التي حاولت أن تجد حلا وسطا:

- **الأبيونية *Ebionites***:

أنصارها يهود، لم يرفضوا دعوة المسيح، ولكنهم أنكروا ألوهيته، من هنا « كانوا يكنون عداوة شديدة لبولس المسؤول في نظرهم عن ارتداد العديد من إخوانهم وعاملتهم الكنيسة ذات النزعة البولسية بالمثل، فوجدوا أنفسهم متهمين بالهرطقة وكانت صفاتهم المميزة تتمثل خاصة في مسيحولوجيا عنيفة تنكر ألوهية المسيح، والتمسك بممارسة الطقوس اليهودية »[29].

وعندما تقدمت الفرقة تراجعت عن بعض آرائها إرضاء للكنيسة، فاعتبرت المسيح ليس إلها بالذات وإنما مُنح صفة ألوهية، لكن الكنيسة تصر على أن المسيح ذات وأقنوم كالأب تماما.

- **باتري باسيون *Patri Passion***:

هذه الفرقة رأت الأب والابن مظهران لأقنوم واحد هو الله، وتطورت هذه الرؤية إلى ما عُرف بمذهب « وحدة الطبيعة الأقنومية » فيكون الله واحدا بتجليات ثلاث: الأب والابن والروح القدس « وليست الأقانيم إلا وجوها، عليها نتصور الله من خلال أفعاله، وقد عرف هذا المذهب بعد تكيفه النهائي، بالفردانية الوجهية وأنصاره بالوجهيين »[30].

والوجهيون انبثقوا عن « الملكيين » الذين كانوا يقرون بالتوحيد « ويعترفون بالله الفرد الأحد ملكا مطلقا »[31] لكنهم تدريجيا كيفوا مذهبهم حتى أقروا بالتثليث.

وهكذا توالت الحلول في القرون الثلاثة الأولى، والتي زادت الأزمة تأزما نتيجة إصرار الكنيسة وتعسفها في فهم الكتاب المقدس وتأويله، وكم هو محق شارل جنيبر في استنتاجه بقوله: « ولم يكن للعقول الراجحة إذا أرادت الخروج من المأزق سوى الاختيار بين حلين: إما التخلي صراحة عن التوحيد والتسليم بالتثليث، وإما التمييز بين الشخصيات الثلاثة في الله، والقول بأن كل هذه الشخصيات ليست سوى جانب جوهري من جوانب الذات الإلهية الواحدة »[32].

ولكن العقول الراجحة رفضت الاختيار مصرة على الاحتفاظ بوحدة الله التي لا تتجزأ من جهة، ووجود شخصيات ثلاث متميزة فيه من جهة ثانية. ولنا أن نتخيل أي ذكاء إنساني بإمكانه حل هذه المعضلة، على العكس تماما « فعن هذا الفرض الذي يتعارض طرفاه، نشأت مناقشات لا تحصى كان من شأنها إثارة مشاكل تراكمت على مشاكل، وصعوبات ترتبت عليها صعوبات متجددة، فسببت الكنيسة

---

[29] عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 57.

[30] لويس غرديه وجورج قواتي: فلسفة الفكر الديني، ج$_2$، ص 283.

[31] المرجع نفسه، ص 283.

[32] شارل جنيبر: المسيحية نشأتها وتطورها، ص *175*.

فتنا هائلة حيث توغلت في دروب من التعبيرات والنظريات اللاهوتية، لم يعد المنطق يستطيع إدراك معالمها »[33].

وأي منطق في الوجود يستحيل عليه إدراك وفهم معالم هذه النظريات اللاهوتية، و الجدل نفسه الذي أثير حول التثليث أثير بداهة حول عقيدة تأليه المسيح وما انجر عنها من حلول وتجسيد وصلب.

2-2- عقيدة تأليه المسيح:

المسيحيون الأولون لم يرد عنهم مثل هذا الكلام الخطير، بل البعض اعتبره إبنا طبيعيا من مريم ويوسف النجار الذي كان خطيبا لها، لأن التسليم بألوهيته تنجّر عنه مشاكل عديدة، كيف يكون إلها وإنسانا في نفس الوقت؟ هل يعقل أن يصلب الإله ويدفن ويُبعث؟

تساؤلات عديدة تكشف عن عوائق التأليه واستحالته، لهذا نجد أن التيار الرافض لألوهية المسيح وُجد منذ البداية ورافق تاريخ المسيحية إلى يومنا هذا، ونذكر كنموذج على ذلك:

---

[33] المرجع نفسه، ص 157.

آريوس *Arius* (252-336م):

كاهن اسكندري، سار على مذهب بولس السيماسطي الذي اعتبر المسيح إنسانا عاديا، لكن صُلب لحكمة إلهية، أخذ ينشر آراءه حول المسيح بكل قوة، والتي تضعه في مصاف البشر وتبعده عن كل معاني الألوهية « إن الله واحد فرد غير مولود لا يشاركه شيء في ذاته تعالى، فكل ما كان خارجا عن الله الأحد، إنما هو مخلوق من لا شيء بإرادة الله ومشيئته، أما « الكلمة » فهو وسيط بين الله والعالم، كان ولم يكن زمان لكنه غير أزلي ولا قديم، بل كان زمان ولم يكن « الكلمة » موجود، فالكلمة مخلوق، بل مصنوع، وإذا قيل إنه « مولود » فمعنى أن الله « تبناه » يؤدي ذلك إلى أن الكلمة غير معصوم طبعا ولكن استقامته حفظته من كل خطأ وزلل، فهو دون الله مقاما »[34]. هذا موقف آريوس من الله ومن المسيح.

وقد وجدت آراؤه هذه حول المسيح قبولا وصدى كبيرين خاصة في الكنيسة الشرقية، إلا أنها وجدت أيضا معارضة كبيرة، ويبرر راسل هذه المعارضة بعامل الوقت الذي لم يكن في صالح آريوس، فلو قيل كلامه « في وقت سابق لذلك العهد لأمكن ألا يثير معارضة شديدة، أما في القرن الرابع فقد كانت الكثرة الغالبة من رجال اللاهوت ترفضه، والرأي الذي كانت له السيادة آخر الأمر، هو القائل بتعادل الأب والإبن وأنهما عنصر واحد بعينه، ومع ذلك فالإبن والأب شخصان متميزان »[35].

وعُقد مجمع نيقية 325م لمناقشة هذه القضية، وهاجم آراء أريوس وطرده وطرد أنصاره الكثر، وتدعم تأليه المسيح، ثم جاء مجمع القسطنطينية الأول 381 ليضيف تأليه الأقنوم الثالث الروح القدس[36]، وسنعرض لتفصيل ذلك مع فولتير لاحقا.

وما إن حل القرن الخامس الميلادي « كان المذهب الآريوسي قد استبعد تماما من كنيسة الدولة، وتمت السيطرة للفلسفة الإسكندرية التي كانت الأداة السياسية في الوصول إلى هذه النتيجة »[37].

ويلاحظ أن ديلاسي قال تمت السيطرة للفلسفة الإسكندرية وليس للمسيحية؟! وهكذا كل المجامع التي انعقدت لاحقا، كانت تؤكد مراسيم نيقية، وتضيف عليها بحيث توالت الآراء المؤيدة لتأليه المسيح وأشهرها:

فرقة النسطورية: نسبة إلى مؤسسها نسطور ***Nestorius*** (ت 450 أو 480م).

فرقة اليعقوبية: مؤسسها يعقوب البرذعاني ***Jacques Baradée*** (ت 578م).

---

[34] نقلا عن لويس غرديه: فلسفة الفكر الديني، ج$_2$، ص 287.

[35] راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة، زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط$_2$، 1968، ج$_2$، ص 49.

[36] لويس غرديه: فلسفة الفكر الديني، ج$_2$، ص 274.

[37] أوليري ديلاسي: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة مصطفى حلمي، وزارة الثقافة الإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة عالم الكتاب، ص 46.

إن هاتين الفرقتين وغيرهما كثير، حاولوا أن يأتوا بحلول وسطى، إلا أن الكنيسة كانت تتهم كل مخالف لها بالزندقة، وتوالى عقد المجامع، يقر العقائد الغريبة عن المسيحية الأصلية، نتيجة التأثر بتيارات فلسفية أفلاطونية وغنوصية، مدعما برجال لاهوت أمثال أوغسطين وأمبروز، وسلطة سياسية تنفذ إرادة الكنيسة، وتقضي على من يخالفها، الأمر الذي انعكس سلبا على المسيحية.

في فترة الآباء المسيحية عرفت انتشارا واسعا كما عرفت التعصب، معلنة لا خلاص خارج الكنيسة الكاثوليكية، حيث مكن سلطان الكنيسة من اضطهاد العلم والفلسفة، بعد التنكر لحرية التفكير والعقيدة وللتسامح، واضطهاد الآراء المخالفة لعقيدة الإله المصلوب المُخلّص، والتي فضل أصحابها الإلحاد، حيث « يصرح الكتَّاب الوثنيون الملحدون بأن هذه الأفكار ضد العقل، وينقل المسيحيون وجهة نظر أعدائهم لكن يحتجون ضد هذه التهمة »[38].

ومن أشهر المحاولات النقدية للنص الديني محاولة أورجين (185-254) ***Origène*** الذي عاش في الإسكندرية، ونال لقب أب، لكن سُحب منه بعد اتهامه بالخروج عن الدّين، بعد أن أوّل بعض المسائل الدينية وانتقد أخرى، الأمر الذي لم يرضي الكنيسة.

نقد أورجين لم يتعد تطبيق المبادئ اللغوية التي كانت معروفة في ذلك الوقت في مدرسة الإسكندرية، كذلك وضع لأول مرة التوراة في عواميد ***Les Hexaples*** لمقارنة النص العبري بالنصوص اليونانية، كذلك بذل جهدا شاقا حتى أخرج نصا للتوراة أحسن من النص القديم.

وتواصلت بعض المحاولات المحتشمة، أهمها في القرن الخامس مع جيروم الذي أخرج الترجمة الشائعة للتوراة، فصادف عمله هذا في البداية نقدا لاذعا لأنه استعان باليهود في تحقيق النص، وظن كثير من المسيحيين أن اليهود قد تعمدوا التحوير في أقوال الأنبياء حتى لا يتبين أنهم قد تنبأوا بقدوم المسيح، لكن مع مرور الوقت تقبل الناس ترجمة جيروم[39].

وتواصل سلوك الكنيسة المعادي للعقل، الرافض لأي نقد، حتى أوصلها الأمر إلى ما عُرف بانشقاق الكنيسة، الذي كان بداية لإعلان كل أنواع التمرد بما فيها الإلحاد.

ج- تصاعد الأزمة في العصر الوسيط وانشقاق الكنيسة:

رغم عقد المجامع المسكونية للفصل والحد من الخلافات، إلا أنها لم تستطع تحقيق هذا الهدف، الاحتجاجات ظلت متوالية على رجال الدّين، تنقد آراءهم النظرية المتطرفة، كما تنقد سلوكهم البعيد عن روح التدين، وتشرح نمط حياتهم المترف المتعارض مع دعوة المسيح إلى البساطة، هذا النقد أدَّى إلى كشف عيوب الكنيسة وفقدها السيطرة على تسيير الشؤون الدينية والتحكم في الواقع، في كل العالم المسيحي الممتد الأطراف، فكان أن حدث انقسام الكنيسة التاريخي والذي يعد نتيجة منطقية حيث

---

[38] *Emile Boutroux: Science et religion dans la philosophie contemporaine,P 9.*

[39] راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ج2، ص 33.

انفصلت الكنيسة الشرقية، والتي كان مقرها القسطنطينية، عن الكنيسة الغربية ومقرها روما، وتم الانفصال في عهد كارولارويوس بطريرك القسطنطينية عام 1054 لأسباب سياسية تخص النفوذ، وأخرى دينية تعود لإدعاء الكنيسة الغربية الرئاسة الروحية على جميع مسيحي العالم، الأمر الذي رفضته كنيسة القسطنطينية إلى جانب اختلافات عقدية.

إن مسيحي الشرق أقرب إلى المسيحية الأصلية بسبب قربهم الجغرافي من موطنها الأصلي، وكانوا أكثر تمسكا من غيرهم في تأدية العقائد، لكن القضية الجوهرية التي أدت إلى الانفصال تمسك الكنيسة الشرقية بالقول « بأفضلية الإله الأب عن الإله الابن وقالت الكنيسة الغربية بالمساواة الكاملة بين الاثنين »[40]، إلى جانب عدم إيمان الكنيسة الشرقية بعصمة البابا مما أدى إلى الإنفصال التام بينهما إلى يومنا هذا.

وتعالت صيحة النقد والرفض بظهور آراء متطرفة تصل إلى الإلحاد والتي عملت الكنيسة على طمسها بإنشائها لمحاكم التفتيش خلال القرن الثاني عشر، للقضاء على الطوائف الملحدة أو التي تراها ملحدة.

ونشير إلى بعضها فقط كدليل على تأزم الوضع واحتقانه.

1- محاكم التفتيش:

اعتبرت الكنيسة بروما أن أي هجوم على المذهب الكاثوليكي الذي ساد معظم أوربا يعد جريمة في حق الله نفسه، مدعمة ادعاءها هذا بما ورد في الإنجيل:

« لأَنَّكُم إِذَا انْفَصَلْتُم عَنِّي لاَ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْمَلُوا شَيْئًا، مَنْ لاَ يَسْتَقِرُ فِيَّ يُرْم كَالغُصْنِ فَيَيْبَس فَيُؤْخَذ فَيُطْرَح فِي النَّارِ فَيَشْتَعِل »[41].

وقد طبق حكم الإعدام مرات هنا وهناك، لكن عندما بدأ عدد الخارجين عن الدّين يزداد أعلن البابا ليو التاسع ***Leo*** (1048-1054م)، إنزال قرار الحرمان من رحمة الكنيسة على الخارجين عن الدّين، ويقصد العقيدة الكاثوليكية في روما التي يشرف عليها البابا، الذي لا يخضع لسيادة أحد من أباطرة وملوك أوربا الغربية خاصة[42].

لكن في 1100م بدأت الجماعات تظهر من جديد[43] وانتشر الإلحاد بشكل كبير فتغيرت طبيعة المواجهة والإجراءات الكنسية.

---

(40) أحمد شلبي: مقارنة الأديان، المسيحية، ج2، مكتبة النهضة المصرية، ط8، 1984، ص 241.

(41) يوحنا 15/5-6.

(42) محمود سعيد عمران: حضارة أوربا في العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية، ص 321.

(43) *Jean Pierre Dedieu : L'inquisition, imprimerie Brodad et Taupin, France, 1987 P 16.*

كانت البداية تعتمد على خطوة الإدانة لأفكار المتمردين وملاحقتهم، حيث أدانت مجامع لاتران (1123-1179م) الهرطقة، وأرسلت البعثات لاستعادة الذين انجروا إلى الهرطقات والقبض على الأتباع الجدد إلى جانب مصادرة الأملاك وفرض الغرامات.

لكن هذه الإجراءات زادت الأمور سوءا، الأمر الذي جعل الكنيسة تضيف كل مرة بندا من بنود العقوبة، بل اعتبرت الخارجين عن الدّين خونة[44].

لكن موجة النقد والرفض والهرطقة والإلحاد كانت تزداد، الأمر الذي اعتبرته الكنيسة تحديا لها وللدولة، هذان الأخيران اعتبرا، الحرية الفكرية والدينية اعتراف بحقائق أخرى غير المسيحية، الأمر الذي كان مرفوضا تماما في تلك الفترة، لذلك في سنة 1184 اتفق البابا لوتيوس الثالث مع فردريك بربروس على الطريقة التي سيتعامل بها في محاربة الهرطقة، دفاعا عن الإيمان الرسمي واستقرار الدولة.

فصدرت فتوى بابوية ودستور إمبراطوري ينصان على أنه للسلطة الكنسية أن تفتش عن الجريمة وتتأكد منها، وتقرر الجريمة للملحد، ومعها العقوبة التي تكون بالسجن وحجر الأملاك[45].

وفي نفس السنة 1184 تم اعتماد عقوبة الحرق للهراطقة الذين تثبت إدانتهم للمرة الثانية، وبين 1180 إلى 1250، صدرت سلسلة من القرارات من طرف الملوك والبابا طبعا، مع إجراءات محاكم التفتيش التي لم يفصح عنها في ذلك الوقت[46].

ورغم قسوة هذه الإجراءات إلا أن حجم الهرطقة، كان يزداد، ووحدة الكنيسة ظلت مهددة، وزاد من تهديدها وروعها أن عرف المسؤولون أن أحد الأساقفة فليبوب بترونون ***Philippo Patronon*** قد اعتنق أحد مذاهب الهرطقة تدعى الكاثرية، فعين جريجوري لجنة للتحقيق عام 1227، تعقد جلساتها في فلورنس وتقدم الضالين إلى المحاكمة، وكانت هذه اللجنة في واقع الأمر بداية محكمة التفتيش البابوية[47]، التي بدأت تعمل رسميا وعلنا 1231م، عندما عين جريجوري مندوبا له في ألمانيا، وفي السنة الموالية امتد النظام ليشمل فرنسا، ليعلن بذلك ميلاد محكمة التفتيش[48]. والتي يعرفها ***Dedieu***: « هي التخصص القضائي الخاص الذي يمارس بواسطة مندوبي البابا »[49]. وفي الحقيقة هو نظام قديم استعانت به كنيسة روما التي تدعي أنها تمثل الله على الأرض، وأنها تحصلت منه (الله) على

---

[44] ويل ديورانت: قصة الحضارة، ج16، دار الجيل لبنان، جامعة الدول العربية تونس، 1998 ص 91-92.

[45] بيار غاريمال وآخرون: موسوعة تاريخ أوربا العام، ترجمة أنطوان الهاشم، ج، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1998، ص 544.

[46] *Jean Pierre Dedieu : L'inquisition, P 18.*

[47] ويل ديورانت: قصة الحضارة، ج16، ص 95.

[48] المرجع نفسه، ص 94.

[49] *Jean Pierre Dedieu : L'inquisition, P 7.*

السلطة العليا، ومنه تستحوذ على الحقيقة المطلقة[50]. وحسب الكنيسة لا يمكن تطور مجتمع لا مكان لله فيه، أي بدون كنيسة وبما أن الملحدين مضادين لله فمن واجب الكنيسة ومعها الدولة حماية المجتمع من أي ضرر أو تهديد، حفاظا على المصلحة العليا للمجموعة البشرية[51].

تبقى محاكم التفتيش وصمة عار، وجريمة كبرى لأنها منعت الحريات وأرادت فرض الإيمان بالقوة رغم علمها أن هذا مستحيل تحقيقه، ثم إن المتمردين لم يكونوا ملاحدة بأتم معنى الكلمة، الكثير منهم كان مسيحيا لكن يرفض بعض العقائد الكاثوليكية وخاصة الوساطة بين الله وعبده، الأمر الذي ترفضه الكنيسة جملة وتفصيلا، وللإيضاح نقف عند نموذج من الفرق التي كانت هدفا لمحاكم التفتيش.

2- الكاثريون (المتطهرون):

الكاثري لفظ مشتق من كلمة يونانية ***Kutharai*** بمعنى الطاهر، نمت هذه الطائفة المعادية في اعتقادها للمسيحية بشكل جذري في سياق القرن الثاني عشر[52] تعد من أقوى الطوائف الملحدة في فرنسا خاصة. ويبدو أن هذه الفرقة تعود إلى المانويين المتواجدين في البلقان في القرن العاشر والحادي عشر، وذلك عن طريق التجارة، إحدى نتائج الحروب الصليبية التي ساعدت على نشر الإلحاد، هذه الطائفة تعود في أصلها إلى المسيحية الآريوسية، إضافة إلى بعض الأفكار المانوية وغيرها من بلاد الشرق الإسلامي والمسيحي[53] انقسم مذهبهم إلى الخير والشر كما عند المانوية، فالخير هو الله والروح والسماء، والشر هو الشيطان والمادة، كما اعتبروا أن الشيطان هو الذي خلق العالم لذلك أصبحت المادة شرا والصليب الذي صُلب عليه المسيح مصنوع من الخشب والخشب من المادة، لذلك أصبح شرا[54].

كذلك رفضوا عقائد الكاثوليكية كالعشاء الرباني والقداس وتعظيم الصور والتماثيل المقدسة والتثليث، كما لم يؤمنوا بأن المسيح ولد من عذراء بل اعتبروه ملاكا لكن ليس إلها أبدا. كذلك ينكرون الملكية الخاصة ويفضلون أن تنقسم جميع الخيرات بالتساوي بين الناس، اتخذوا « عضة الجبل » من المسيح لتلاميذه أساسا لمبادئهم الأخلاقية، كما كانوا يعلمون حب أعدائهم، والاعتناء بالمرضى والفقراء والتمسك دائما بالسلم، لأن العنف يتناقض مع الخلق الكريم[55].

ذكرت فرقة الكاثرية قضية هامة جدا تشكل أكبر المغالطات في تاريخ المسيحية، فهي ترى أن القديس بطرس لم يأت إلى مدينة روما، ولم يؤسس البابوية كذلك البابوات ليسوا خلفاء للحواريين، بل أنهم خلفاء الأباطرة، مستدلين بحياة وسلوك المسيح الذي لم تكن له أموال وأملاك، عكس رجال الدّين

---

[50] *Ibid, P 7.*

[51] *Conflons Honorine : Les crimes de l'inquisition, édition de l'idée libre, 1923, P 6.*

[52] *Jean Pierre Dedieu : L'inquisition, P 17.*

[53] محمود سعيد عمران: حضارة أوربا في العصور الوسطى، ص 316.

[54] المرجع نفسه، ص 316.

[55] أنظر ويل ديورانت: قصة الحضارة، ج$_{16}$، ص 80-81.

الذين يدعون أن المسيح قدوتهم ثم أصبحوا من الأثرياء، وبالتالي يعدون شياطين وزنادقة، بل الكاثرية اعتبرت البابا هو المسيح الدجال[56].

وبالنظر إلى هذه الاختلافات الكثيرة مع الكنيسة الكاثوليكية، نظموا أنفسهم في كنائس موازية مستفيدين من الدعم الاجتماعي لهم[57].

لكن الكنيسة وقفت بالمرصاد ضدهم ومعها الدولة، من ذلك سلسلة الإجراءات التي قام بها البابا اينوسنت الثالث عام 1198 لمحاربة الهراطقة بل نادى بحرب صليبية ضدهم جميعا[58].

وازداد الاضطهاد خلال القرن 13، وعقد مجلس في تولوز 1229 الذي قرر عدم امتلاك أي شخص غير رجال الدّين للكتب المقدسة، كما حرّم قراءة ترجمات الإنجيل، وأوجب استعمال الأناجيل المكتوبة باللاتينية فقط التي كان يعرفها القليل وجرّاء هذا أُحرق الكثير من الأتباع[59]، وأي قهر أكثر من تحريم قراءة الكتاب المقدس باللغة التي يفهمها القارئ.

ومن خلال ما سبق ورغم دخول أوربا مرحلة جديدة تسمى بالمدرسية وتأسيس الجامعات، إلا أن السياق التاريخي في علاقته بالسلطة البابوية، لم يكن أبدا يسمح بظهور ما يعرف الآن بنقد النص الديني، للتأكد من أصالته، إن المؤمن المسيحي لم يكن يسمح له بقراءة كل النص أو امتلاك الكتاب المقدس، فما بالك بمحاولة فهمه أو تفسيره أو تأويله، فهذا يعد هرطقة، ومع ذلك لم تنعدم المحاولات النقدية، فمع خواتم العصور الوسطى بدأت تنتشر نسخ التوراة بلغات مختلفة، والقيام ببعض المقارنات التي كانت تنتشر في القرن الثالث عشر من قِبَل موسى بن ميمون.

ومع ذلك في هذه الفترة لا نعثر على نقد أصيل، أو دراسة متميزة عن الدّين لأن هذا الأخير لم يعتبر علما مستقلا، ولم يتخذ له منهجا دراسيا، وإنما كانت بعض الآراء تقال تبعا للمذهب، وبذلك اختلطت الحقيقة الدينية، بالأهواء والأسطورة والخرافة، وحتى الحقيقة الفلسفية عرفت نفس المصير.

من خلال حديثنا الموجز عن الأزمة في فترة الآباء والعصور الوسطى، فإننا ندرك عدة أمور هامة منها:

العمق التاريخي لهذه الأزمة، العوامل التي ساهمت في نشأتها وتطورها وتضخمها، الأطراف الفاعلة في وجود مثل هذا الوضع، صاحبا القرار وهما تحديدا: رجال الدّين المسيحي مدعومين برجال السياسة والدولة نظرا للمصلحة المشتركة بينهما.

---

[56] محمود سعيد عمران: حضارة أوربا في العصور الوسطى، ص 315-316.

[57] *Jean Pierre Dedieu : L'inquisition, P 71.*

[58] أنظر للتفصيل ويل ديورانت: قصة الحضارة، ج16، ص 86 وما بعدها.

[59] محمود سعيد عمران: حضارة أوربا في العصور الوسطى، ص 315-316.

وبالرغم من النوايا الطيبة الصادقة لبعض المتدينين، ومن عقد المجامع المسكونية لوقف الصراع والحسم في المسائل موضوع الجدل والاختلاف، إلا أن « تلك المناظرات والمناقشات ليست ذات قيمة نظرية محضة، إنما تنم عن مأساة دينية، بلغ تأثيرها من النفس المسيحية يوم ذاك منتهاه »[60].

وهذا التأثير هو الذي أحدث الشرخ في انقسام الكنيسة وظهور التيارات الملحدة قبل النهضة وبعدها وكما ذكر غرديه، أنها مأساة دينية انعكس أثرها على الحضارة الغربية، التي ولت ظهرها للدّين نتيجة تراكمات تاريخية، خاصة محاكم التفتيش وصكوك الغفران... الأمر الذي سيعرف تطورا وتغيرا بالدخول إلى مرحلة جديدة عرفت بالنهضة.

---

[60] لويس غرديه وجورج قنواني: فلسفة الفكر الديني بين المسيحية والإسلام، ج2، ص 280.

المبحث الثاني- الأزمة الدينية والنقد في عصر النهضة:

النهضة أو الإحياء وكما هو دال عليها اسمها أعطت ولادة جديدة للإنسان الأوربي وللعقل خاصة، حيث فتحت المجال لظهور مختلف المذاهب الجديدة القائمة على النزعة الإنسانية الفردية، وعلى احترام العقل وتقديس حرية الإنسان، إلى جانب النزعة العلمية التي مكنت من فهم جديد للطبيعة والكون ككل، فهم قاد إلى ثورة علمية وصناعية.

وبالرغم أن عصر النهضة لم يقدم الكثير من الناحية الفلسفية « لكنه أدى إلى بعض الأمور التي كانت تمهيدات جوهرية لعظمة القرن السابع عشر، فقد قوّض أولا النظام المدرسي الصارم الذي غدا سترة عقلية ضيقة، وأحيا دراسة أفلاطون، ومن ثم اقتضى على الأقل فكرا مستقلا بالقدر الذي يستلزمه الاختيار بين أفلاطون وأرسطو »[61]. اختيار بدأ يتم بعيدا عن التأثر بالشروح السابقة وأكثر من ذلك « شجع عادة النظر إلى النشاط العقلي على أنه مغامرة اجتماعية مُبهجة، لا على أنه تأمل منعزل يستهدف الحفاظ على معتقدات مفروضة سلفا »[62].

ما عبّر عنه راسل بالبهجة، رأى فيه ديفيد وولش تجربة ثورية بقوله: « وجاءت نقطة التغيير، عندما تحركت هذه التجارب الثورية، من الجوانب الراديكالية لتحتل مركزا من الاحترام والشرعية في المجتمع، وبوجه عام حدث ذلك أثناء النهضة، وهذه الفترة معروفة كبداية للعصر الحديث »[63].

فهو يؤرخ للثورات، بداية من النهضة نظرا لما احتوته هذه الفترة من إنجازات عظيمة، جعلها تنقل أوربا من عصر وصف بالظلام إلى عصر وصف بالنور مستشهدا بتعريف بتراش للنهضة بقوله: « كان بتراش أول من قدم معنى النور « عصر النور » الذي يلي عصر الظلام، الذي هيمنت عليه « طقوس اسم المسيح » إن لفظ نهضة عبّر عنه فازاري في كتابه « قيادة الرسامين والمثّالين والمهندسين المشهورين عام 1550 حيث وضع طبيعة هذا العصر الجديد كإعادة للمجد والكمال الذي وصف به العالم الكلاسيكي »[64].

بينما الباحث الأمريكي كرين برينتون ***Crane Brinton*** يربط النهضة بالإصلاح قائلا:

« نجد أن جمهرة الأمريكيين الذين درسوا قدرا من التاريخ الأوربي، خرجوا من دراستهم هذه بفكرة مفادها، أن الحركتين اللتين نطلق عليهما اسم الإصلاح البروتستانتي والنهضة، كانتا تقريبا سواء

---

[61] راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث الفلسفة الحديثة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977، ص 19.

[62] المرجع نفسه.

[63] ديفيد وولش: عصر ما بعد الإيديولوجيا، أسرار مثيرة عن عصر الحريات في الآداب والفلسفة والدين، ترجمة سامية شامي وطلعت غنيم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط8، 1995، ص 157.

[64] ديفيد وولش: عصر ما بعد الإيديولوجيا، ص 157.

من حيث الإسهام والهدف، استهدفت إحداهما الحرية الدينية، بينما استهدفت الأخرى الحرية الفنية، وعملتا معا من أجل الحرية الأخلاقية »[65].

أي نلاحظ تقارب آراء الغربيين في إشادتهم بهذه المرحلة من التاريخ الأوربي.

ولكن تحديدا متى بدأت النهضة الأوربية؟

- البعض ينهي العصور الوسطى ليفسح المجال لتبدأ النهضة سنة 1453، تاريخ فتح القسطنطينية على يد الأتراك.
- البعض ينهي العصور الوسطى باكتشاف أمريكا الوسطى 1492.
- البعض يؤرخ للنهضة تزامنا مع بداية الإصلاح الديني 1517.
- ولكن الرأي الغالب يرى أن العصور الوسطى تنتهي بنهاية القرن الرابع عشر لتبدأ النهضة من القرن الخامس عشر إلى نهاية السادس عشر، على أساس بداية القرن السابع عشر تشكل العصر الحديث والفلسفة الحديثة.

إن إشكالية الفترات الزمنية طرحت حتى على مستوى المختصين من مؤرخين، على أساس تداخل المضامين الفكرية بين مختلف المراحل التاريخية وأنه لا يوجد فاصل أو قطيعة نهائية، هذا ما عبّر عنه المختص في التاريخ القديم والحديث بقوله:

« وأول مشكلة تواجهنا هنا هي مشكلة الفصل بين الحديث وبين الوسيط، وهذه مشكلة كبيرة للغاية، وذلك لأن ملايين المواقف الواقعية المحددة التي نسعى إلى التعبير عنها بإيجاز بمثل هذه المصطلحات العامة لا ترتبط ببعضها على هذا النحو البسيط الذي يكشف عن عادتنا المنمقة في التفكير.

فالعصر الوسيط لم يتوقف لحظة عند نقطة محددة من الزمان والمكان، ليبدأ عندها العصر الحديث، وليس الحديث إشراقة الشمس تمحو ليل العصر الوسيط وقد نما وكبر وبلغ سن الرجولة. حقا إن التمييز بين ما هو وسيط وما هو حديث كان الهم الشاغل للمؤرخين على مدى الخمسين عاما الماضية تقريبا، بعد أن أخفت البحوث المعالم الواضحة التي عرفها أجدادنا »[66].

وسؤال آخر يطرح نفسه كيف جاءت النهضة؟ وما الأسباب التي مهدت لها أو ساهمت في حدوثها؟ أم أنها جاءت بشكل مفاجئ على شكل ردّة؟

رغم أننا وجدنا ديفيد ولش عبّر عن النهضة بالتجربة الثورية، إلا أن الموضوعية، وتحليل أحداث التاريخ، يقتضي القول أن النهضة لا تعبّر عن تغير مفاجئ رغم ما حملته من متغيرات، فهي لم

---

[65] كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، مجلة عالم المعرفة 82، مطابع الرسالة، الكويت، ط 1984، ص 27-28.

[66] كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ص 24.

تبدأ بوصفها يقظة مفاجئة من ماضي كانت فيه معرفة القدماء راقدة في سبات عميق، إن بعض آثار التراث القديم ظلت باقية طوال العصور الوسطى، فالتاريخ ببساطة لا يتجزأ بخطوط تقسيم حادة من هذا النوع[67]. ولكن عملية التقسيم تفيد من ناحية أخرى في تمييز مرحلة عن أخرى، لكن دون فصل نهائي، « فإذا كان من المشروع التحدث عن عصر نهضة إيطالي، فإن هذا يعني وجود بعض الاختلافات الواضحة بين الماضي السائد في العصور الوسطى وبين العصر الحديث، فهناك تضاد واضح بين مؤلفات المدرسيين الكنسية، والمؤلفات العلمانية المكتوبة باللغات القومية التي بدأت تظهر في القرن الرابع عشر »[68].

وهذا مؤشر من مؤشرات النهضة كما سنوضحه لاحقا، ثم إن عند حديثنا السابق عن الأزمة لاحظنا، رغم القبضة الحديدية للكنيسة ومصادراتها للآراء الحرة إلا أن هذا لم يمنع وجود من يقول، لا في وجه الكنيسة ويعارض أراءها، حتى وإن هلك، لكن الذي ميز النهضة تزايد حركة التحرر من قيود نظرة العصور الوسطى تحرر شمل ميادين جديدة ولكنه لم يكن مطلقا أيضا.

حركة النهضة حررت الناس من جمود الكنيسة وتصلب معتقداتها، لكنها لم تنقذهم من مختلف ضروب الخرافة القديمة، فقد اكتسب التنجيم الذي كانت الكنيسة تحاربه دائما شعبية واسعة، وانتقلت عدواه من الجهلة إلى المتعلمين أيضا. أما السحر فكان الاعتقاد به واسعا بدوره، وأحرق مئات الأبرياء ذوي الأطوار الغريبة وهم أحياء بتهمة ممارسة السحر[69].

وهكذا فالنهضة لم تكن تيارا جارفا وإنما حملت العصور الوسطى بذورها التي عرفت نموا هائلا فيما سمي بالنهضة، ونضجا كاملا لا تراجع بعده فيما سمي بالحديث والأنوار. وبالتالي يمكننا أن نجيب بأن النهضة لم تحدث بشكل مفاجئ وإنما هناك أسباب مهدت وأدت إليها.

أ- أسباب النهضة:

1- العقل الأوربي نفسه:

لم تأت النهضة من العدم أو بتأثير من عوامل خارجية فقط، فرغم القهر الذي عاناه العقل الأوربي طيلة قرون، فلا يجب أن نفهم من هذا الوضع أنه كان عقلا مستسلما بصورة مطلقة، وأنه لم يعرف النقاش والجدال والسؤال والرفض والحجج العقلية.

فالعقل الإنساني عامة عندما ننظر في طبيعة عمله المُمارس، وفي مختلف المواقف السلوكية التي يقوم بها من أفعال وردود أفعال، فإننا نجده « بفطرته حرا ما اتسع للحرية تصوره، ومدت تجارب

---

[67] راسل: حكمة الغرب، ج$_2$،ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1973، ص 24.

[68] المرجع نفسه، ص 24-25.

[69] راسل: حكمة الغرب، ج$_2$، ص 28.

صاحبه فإنه نزّاع بطبيعته إلى إذاعة ما ينتهي إليه من وجوه النظر، فإن حد نزوعه عائق، ضاق به ونزع إلى مقاومته وربما استشهد في سبيل ذلك »[70].

هذا ما يؤكده تاريخ العقل الإنساني المقاوم لمختلف ظروف الاضطهاد والمصادرة والحجر التي تعرض لها. هذا الجانب الإيجابي من العقل النشيط الفعال وبالموازاة يوجد العقل الكسول اللافعال الذي « يحرص على أن يبذل من ذاته أقل جهد ممكن، ثم هو عامر بمعتقدات تسللت إليه خفية أو جهارا، واستقر الكثير منها في ذاته اللاواعية وتدعّم كيانها »[71]. وهذا الذي حدث تحديدا مع العقل الأوربي في أغلبه طيلة العصر الوسيط، فقد عمرت الخرافات طويلا، حتى باتت تشكل جزءا أساسيا من ذاته الواعية، وكان القليل من يبدي الاعتراض أو يحاول التمرد، يجابه بالترويع حتى وإن كان صاحب حق. ولكن مهما عانى العقل، فإن انتصار الفئة العاقلة المفكرة هو الذي ساد وسيطر على مجرى الأحداث في أوربا، لكن بعد دفع الثمن، ثم لا ننسى « لقد بدأ الشعور الأوربي منذ بدايته الأولى بالاستشهاد في سبيل العقل، في شخص سقراط وفي منهج المناقشة الحرة، ومطالبة الآخرين، فالعقل يرفض تعدد الآلهة ويرفض التكسب بالعلم »[72].

العقل الأوربي رغم إيمانه القوي بالمسيحية، كما رأينا لم يتقبل كل العقائد التي كان يغلب عليها السر، ولا قرارات الكنيسة التي كانت تصادر الآراء التي تريد أن تسأل وتتعقل العقائد، على العكس تماما « منذ ظهور المسيحية والعقل يكافح ويثبت سلطانه أمام الإشراقيات الجديدة أو التعقيدات التي تبغي لها السلطة أن تكون مسلمات فطوال العصر الوسيط المتقدم (من القرن الأول حتى السابع) نشأت معظم حركات التحرر داخل الكنيسة باسم العقل، معلنة أن هناك طريق غير الطريق الرسمي الذي يغلب عليه الإيهام والتواطؤ »[73]. تواطؤ لحجب الحقيقة، لكن هيهات إن العقل رغم تعرضه لعراقيل ومؤثرات عديدة، إلى ما يعرف بغسيل الدماغ والمسخ والمحو، فإن له دروبا عديدة ينفذ من خلالها إلى الحقيقة، وسبقت الإشارة إلى صيحات الرفض التي كانت تسمع هنا وهناك، والتي رفضت التثليث وتأليه المسيح باسم العقل واستنكرت التماثيل والصور داخل الكنيسة، لأنها تؤثر على الصفاء الروحي، فالعقل في العصر الوسيط، رغم السياق العام الذي عرفه، سياق الاستسلام للكنيسة، إلا أنه لم يخل من صيحات العقل الحر أيا كانت منطلقاتها، وهذه هي فطرة العقل الإنساني ككل ولا تقتصر على العقل الأوربي فقط.

2- عودة وقراءة جديدة للتراث اليوناني:

---

[70] توفيق الطويل: قصة النزاع بين الفلسفة والدين، ص 23.

[71] توفيق الطويل: قصة النزاع بين الفلسفة والدين، ص 23.

[72] حسن حنفي: قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، ج$_2$، دار الفكر العربي، القاهرة، ط$_3$ 1987، ص 43.

[73] المرجع نفسه، ص 43.

الكثير يتهم النهضة على أنها قطيعة مع الماضي بكل موروثاته، وفعلا النهضة تأسست على القطيعة مع الماضي، لكن ليس كل الماضي، وإنما القطيعة انصبت على أصنام العصر الوسيط، على الفلسفة المدرسية، على اللاهوت المسيحي المتصلب، على تسلط الكنيسة الظالم، فالنهضة عرفت اتصالا ثانيا بالتراث الكلاسيكي القديم وعودة إلى الأصول، العقل الأوربي الذي أسس النهضة، فضل العودة إلى منابعه القديمة، وأخذ ينهل من الثقافة اليونانية بعيدا عن طروحاتها الدينية أو اللاهوتية. وعموما « أعطى الفكر اليوناني لغة مفتوحة يمكن بواسطتها عقد حوار بين المفكرين، بدل لغة العقائد المختلفة التي لا تحتمل التغيير أو التبديل في معانيها، أو التي أصبحت مثقلة بمعانيها الاصطلاحية، التي أفقدتها توازنها أو فرصة إعطائها معاني جديدة قد تكون أكثر ضبطا »[74].

إن العلاقة وطيدة بين العقل واللغة، فكلما كانت اللغة مشحونة بمضامين تميل إلى التسليم والإلزام، فإنها تكون معرقلة لأداء العقل، عكس المُشبعة بالحرية والمرونة وأفكار الانفتاح، من هنا بإمكاننا فهم سر تفضيل الأوربي للغة اليونانية في نهضته اختارها لأنها « كانت لغة عقلية محضة، واضحة بذاتها، يمكن فهمها من مضمونها الخاص واستعمال اللغة كان من شأنه استعمال العقل أيضا، فقد صاحب العقل اللغة في حين أن اللغة العقائدية القديمة كانت تمنع من استعمال العقل »[75].

وفي الحقيقة إن العودة إلى التراث اليوناني الروماني وإعطائه الأولوية، يكشف عن الخلفية المصدرية للوعي الأوربي، الذي واصل تشكله تبعا لهذه الخلفية خاصة في جانبه النظري المعرفي الفلسفي، الأمر الذي توضحه وتكشفه المذاهب الفلسفية والتطورات التي واكبت النهضة وأعقبتها على الخصوص في ما عُرف بالفلسفة الحديثة، فمن المعلوم أن الفلسفة اليونانية مشبعة بالوثنية، الأمر الذي يبرر انتشار هذه « الوثنية في الأفكار والأخلاق في العصر الحديث، ورأى الكثيرون في هذه الثقافة صورة إنسان الفطرة والطبيعة، وكانوا يرون أن دراسة هذه الثقافة هي الطريق إلى تكوين الإنسان بما تحمله هذه الكلمة من معنى »[76].

فأطلق على هذا التوجه نحو الإنسان بالنزعة الإنسانية، كما سميت الآداب والفنون القديمة بالإنسانيات، هكذا نلاحظ أنه لم تحدث قطيعة كلية للتراث الأوربي وإنما كانت عودة لهذا التراث، بقراءة جديدة، وبمنظور انتقائي وإصلاحي بما يتماشى مع التطلعات النهضوية الجديدة، بل على العكس نلاحظ تمسكا بالقديم وهروب إليه شديدين، الأمر الذي تجلى بوضوح في المذاهب الفكرية التي طُبعت بالروح اليوناني إن « الوعي الأوربي ظل وثنيا بفضل مصدره الوثني بالرغم من ظهور المسيحية وانتشارها فوق ربوعه »[77].

---

[74] حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، 1991، ص 119.

[75] المرجع نفسه، ص 119.

[76] محمود حمدي زقزوق: الفلسفة الحديثة، دار الفكر العربي، ط3، 1993، ص 11.

[77] حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص 117.

وبالكشف عن هذه الخلفية المرجعية للعقل في عصر النهضة، يسهل فهم وإدراك النهضة الإنسانية والمادية وحتى الإلحادية التي طبعت الإنتاج الفكري للنهضة وكذلك الإنتاج اللاحق في العصر الحديث والمعاصر، لكن هذا لا ينفي الجانب الإيجابي في العودة إلى التراث القديم.

« كان إحياء القانون الروماني وفلسفة أرسطو والفنون والآداب القديمة في خواتم القرون الوسطى، إيذانا بعودة أوربا إلى مثل حياتها العليا وسلوكها القومي وإلى أفكار أصح وأقرب إلى دنيا البشر »[78] كما قال توينبي.

3- هجرة علماء اليونان إلى إيطاليا:

هذه الهجرة كانت فرصة للالتقاء والعمل المثمر معا، حيث « تضافرت الجهود على إحياء التراث القديم في جملته، فقد حمل هؤلاء العلماء، والعلماء القادمون معهم نصوصا ومخطوطات لم تكن معروفة من قبل، وعملوا على نشر اللغة اليونانية »[79].

وقد سبقت الإشارة إلى المزايا التي وجدها أوربيو النهضة في اللغة اليونانية وهجرة هؤلاء العلماء اليونان إلى إيطاليا كانت من أهم الأسباب لكي تنطلق النهضة من إيطاليا إلى غيرها، وتعد مدينة فلورنسا أعظم مدن العالم حضارة، والمصدر الرئيسي لعصر النهضة فأغلب الأسماء الكبيرة في الأدب والفن ترتبط بها[80] أمثال ليوناردو دافنشي ومايكل انجلو.

وفي القرن الخامس توسعت حركة النهضة، فلم تعد تقتصر على البعض، بل انتشرت عند غالبية المثقفين الإيطاليين علمانيين وكنسيين على حد سواء[81]. وبما أن بداية النهضة كانت إيطاليا، فمن الطبيعي أن يخرج من رحم هذا البلد فكر يدعو إلى التحرر من التقاليد البالية، من سلطان الكنيسة، إلى الفصل بين الوسائل والغايات، وبين السياسة والدين، إنه فكر ميكيافيللي (1469-1527) الذي لعب دورا أساسيا في حركة النهضة خاصة في الجانب السياسي.

4- نقد مكيافيللي للدّين والكنيسة:

اشتهر ميكيافيللي بكتابه الأمير الذي صوّر فيه واقع الأوضاع السياسية في إيطاليا تصويرا موضوعيا، محاولا تقديم الوسائل العملية التي تؤدي إلى تحكم (الأمير) أي الحاكم في زمام الأمور وتحقيق أمن واستقرار وقوة الدولة.

---

(78) أ توينبي: مختصر دراسة التاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، ج3، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، ط2، 1967، ص 145.

(79) محمود حمدي زقزوق: الفلسفة الحديثة، ص 17.

(80) راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ج3، الفلسفة الحديثة، ص 14.

(81) المرجع نفسه، ص 11.

ومن هنا حاول ميكيافيللي أن يقدم جملة نصائح للحاكم، إلا أنّ نصحه « لم يكن من قبل الوعظ الديني أو تقديم نظرية فلسفية في الأخلاق، وإنما كان صورة من تحرر النهضة الإيطالية من قواعد الدّين والأخلاق »[82] المسيحيين اللذين أعاقا التقدم والاستقرار.

في كتابه « المطارحات » علل موقفه من الدّين في المجتمع، وكذلك من رجاله منذ القديم، وحتى عصره، وعموما هو لا يرفضه، بل يعتبره ضرورة لازمة لاستقرار الدولة، لهذا كان الساسة يوظفونه، بل إن « الدّين هو الذي ذلل لمجلس الشيوخ ولرجال روما العظام المشاريع التي عزموا القيام بها... أهل المدينة كانوا أكثر خوفا من الحنث بيمين من مخالفة القانون، إذ أنهم يجلون سلطان الله أكثر من إجلالهم لسلطان الإنسان »[83]. مستشهدا بحوادث من تاريخ روما لعب فيها الدّين دورا هاما في تحقيق الوحدة حيث يذكر: « ويرى أولئك الذين يهتمون بالتاريخ الروماني أيضا كيف كان الدّين عاملا مساعدا في السيطرة على الجيوش، وفي تشجيع العامة على إخراج أفضل الرجال وفي إلحاق العار بأسوئهم »[84].

هذا جعله يستنتج العلاقة بين التضحية والدّين، والتي تستخدم في الحروب وبالتالي في تحقيق النصر أو الهزيمة « فحيث يوجد الدّين يصبح من السهل تعليم الناس على استخدام السلاح، أما حيث توجد الأسلحة ولا يكون ثمة وجود للدّين يضحى من الصعب إدخاله ونشره »[85].

وهنا يثير مسألة هامة مازلنا نلاحظها إلى يومنا هذا، فحروب كثيرة تشحن فيها الهمم بإثارة العاطفة الدينية لدرجة التضحية بالنفس والنفيس في سبيل هذه العاطفة. من هنا يرى ميكيافيللي معتبرا ذلك قانونا عاما، أن الدّين استغل ووظف من قبل كل المشرّعين حتى وإن لم يؤمنوا به، فحسبه « لم يكن هناك في الحقيقة مشرع واحد، جاء بقوانين غريبة إلى أي شعب من الشعوب لم يلجأ إلى القول بأن الله هو الذي أمر بها »[86]. لأنه بهذه الطريقة أو الحجة يضمن قبولها ليصل إلى ضرورة احترام الدّين في الجمهورية حتى يضمن الولاء والاستقرار.

والذي يلاحظ على ميكيافيللي أنه « قد نظر إلى وظيفة الدّين في الدولة نظرة براجماتية (عملية)، فليس مهما على الإطلاق أن تكون العقيدة صحيحة أو باطلة مادامت تساعد على إضفاء قدر من التماسك الاجتماعي »[87]. لكنه بعد أن يبرر أهمية الدّين بشكل براجماتي، فإنه يسمح ويعذر حتى

---

[82] إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء، مصر، 2000 ص 49.

[83] ميكيافيللي: مطارحات ميكيافيللي، تعريب خيري حماد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ط2، 1979، ص 261.

[84] المصدر نفسه، ص 262.

[85] المصدر نفسه، ص 262.

[86] المصدر نفسه، ص 262.

[87] راسل: حكمة الغرب، ج2، ص 32.

بمعاقبة الخارجين عنه، الذين قد يتسببون في زعزعة الأمن، ليصل إلى الوضع السيئ الذي تعيشه إيطاليا، رادا السبب إلى الكنيسة ومعتقداتها وسلوك رجالها، محللا وضع الدول المسيحية ككل التي ابتعدت عن روح المسيحية الأولى فحدث لها ما حدث.

لكن « لو احتفظ حكام الدول المسيحية بالروح الدينية التي رسمها لنا مؤسس المسيحية، لكانت دول النصرانية وجمهورياتها في وضع أكثر اتحادا وأكثر سعادة مما هي عليه الآن، ولو أراد أحد أن يخمن الأسباب التي أدت إلى تدهور هذه الروح الدينية، لما وجد خيرا من التطلع إلى تلك الشعوب التي تعيش على مقربة من كنيسة روما، وهي رأس ديانتنا، إذ يرى أن الدّين أضعف لديها منه عند غيرها من الشعوب البعيدة، ولو درس المرء ديانتنا كما كانت عليه عند ظهورها، ثم رأى مدى الخلاف الذي يقوم بينها وبين ما هو واقع اليوم، لتوصل حتما إلى النتيجة القائلة بأن ديانتنا تقترب إما من الدمار أو من الكارثة »[88].

في هذا النص المطول نقف على حس نقدي واعي للكنيسة وللبابوية في روما رغم أن ميكيافيللي لم يمارس نقدا منصبا على النصوص والتحريف الذي لحق بها ولكنه نظر إلى جملة القيم التي دعا إليها كما سماه هو مؤسس المسيحية، وقارن مع الوضع الحالي خاصة لرجال الكنيسة فوجد المفارقة، رابطا كل هذا بالتوتر السياسي خاصة وأن لا أحد ينكر علاقة السياسي بالديني خلال فترة الوسيط، رادا سبب الكارثة إلى الكنيسة وأكثر من ذلك، يحمل ميكيافيللي التمرد الديني والإلحاد لها أيضا بقوله: « وهكذا فإن أول ما ندين به نحن الإيطاليين للكنيسة ورجالها هو أننا صرنا ملحدين ومعوجين »[89].

والنص في غنى عن أي تعليق، كذلك يرد تجزئة إيطاليا إلى دول وإمارات متناحرة بدلا من أن تكون وحدة متماسكة، يردها إلى الكنيسة مباشرة بقوله: « ولكننا ندين للكنيسة ورجالها بشيء أعظم، ولعله هو السبب الثاني فيما لحق بنا من خراب فالكنيسة هي التي جزأت إيطاليا، ومازالت تحافظ على تجزئتها »[90]. مقارنا بوحدة دول أخرى كإسبانيا وفرنسا مؤكدا دائما مسؤولية الكنيسة « ولا ريب في أن السبب في عدم وجود مثل هذا الوضع، أي الجمهورية الواحدة أو الإمارة الواحدة يعود حتما وإطلاقا للكنيسة »[91]. ميكيافيللي حلّل علاقة السلطة الدينية بالسياسية، وكيف أن تدخل رجال الدّين في كل شؤون الحكم واهتماماتهم بالمصالح الدنيوية أكثر من أي اهتمام، أدى إلى تمزق إيطاليا وإضعافها

---

(88) ميكيافيللي: مطارحات ميكيافيللي، ص 267.

(89) المصدر نفسه، ص 268.

(90) المصدر نفسه، ص 268.

(91) المصدر نفسه، ص 268.

ليستنتج مستهزئا: « وعلينا نحن الإيطاليين أن نستنكر الكنيسة دون غيرها على هذا الوضع السيئ »[92].

هذه نظرة نقدية متقدمة، قدمناها كنموذج عن تعفن الوضع من جهة، وتشكل الوعي الصحيح بالمشكلة من جهة أخرى، فالداء يوجد في سلوك الكنيسة ورجالها وليس في الدّين في حد ذاته، لأن ميكيافيللي يذكر الدّين بإيجابية، ويرى ضرورة الاهتمام به من قبل الحاكم، وأن عليه أن يؤدي الطقوس ولو مظهرا، لكن المشكلة تكمن في رجال الدّين الذين يعود إليهم الفضل في زعزعة الثقة فيه من قبل عامة الناس، والذين ما إن وجدوا الفرصة حتى أعلنوا رفضهم وردتهم بل وإلحادهم.

5- استقلال المؤسسات الجامعية وانتشار الطباعة:

من عوامل النهضة فصل المؤسسات الجامعية والعلمية عن السلطة الكنسية فلم يعد العلم تابعا للاهوت، نجد استقلالا نسبيا وتدريجيا في الموضوع والمنهج وصياغة النتائج، حتى انفصل وبشكل يكاد يكون تاما ومطلقا في القرن السابع عشر بعيدا عن أي وصاية أو سلطة غير سلطة العقل والتجربة، وهنا نسجل التأثر الإيجابي بالمنهج العلمي للمسلمين في هذا التوجه الجديد لعلماء أوربا. ومن أشهر المدارس العلمية في عصر النهضة نجد كوليج دي فرانس***Collège de France*** وأكاديمية فلورنسا والبندقية وجامعة اكسفورد.

كذلك كان لانتشار الطباعة حوالي منتصف القرن الخامس عشر، الأثر الأعظم في نجاح وامتداد حركة النهضة، فلم تعد القراءة والكتابة حكرا على رجال الكنيسة، بل أصبح الكتاب في متناول الفئات العريضة من الشعب، بما فيه الكتاب المقدس، والذي توفر للقراء وبلغات محلية عديدة مما « أفسد على الكنيسة ادعائها الوصاية على أمور العقيدة »[93].

ولغة الأرقام تنبئ أنه حدثت قفزة عملاقة فيما يخص الكتابة والكتب لدرجة أن عدّها البعض طفرة كبيرة حيث « إن عدد المخطوطات الموجودة في أوربا قبل الطباعة كان أقل بقليل من الثلاثين ألف كتاب، في حين بلغ عدد الكتب المطبوعة في أواخر القرن السادس عشر ما يقرب من خمسين مليون كتاب »[94].

---

[92] المرجع نفسه، ص269.

[93] راسل: حكمة الغرب، ج$_2$، ص 22.

[94] رمسيس عوض: أبرز ضحايا محاكم التفتيش: جاليلو، سافونا رولا، برونو، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005، ص 384.

دعا مثقفو النهضة إلى طلاق دون رجعة مع الفكر المدرسي، مفضلين الاستلهام من العهد الكلاسيكي القديم الذي أصبح زيا دارجا، كما تولد لديهم شعور الاحتقار نحو كل ما انتجته القرون الوسطى[95] خاصة بعد الإطلاع والتعرف على لون حضاري مختلف.

6- حضارة وعلوم المسلمين (منافذ اللقاء):

ما ذكر من أسباب النهضة، أسباب داخلية تخص أوربا لكن هذا لا يعني أنه لم يكن للظروف الخارجية دور في إحياء أوربا، فهذه الأخيرة لم تكن بمنأى عما يحدث في العالم، بل تأثرت بما يجري من أحداث، فقد كان:

6-1- الفتح الإسلامي: أهم منفذ لالتقاء الفكر المسيحي بالإسلامي، ولكي تشهد الإنسانية ضروب التأثير المتبادل بين هذين الثقافتين، وإن كان تواجد المسيحية بالجزيرة العربية قديم قبل مجيء الإسلام – وفي حدود ضيقة – إلا أنه في القرن الثاني الهجري الثامن الميلادي، وبعد نقل عاصمة الخلافة إلى دمشق، تعرف المسلمون لأول مرة على الفكر المسيحي اللاهوتي، فالمسيحية كانت منتشرة في دمشق والفاتحون المسلمون تركوا حرية المعتقد، وممارسة الشعائر الدينية، كما أبقوا على خمسة عشر كنيسة والدليل على ذلك أننا نجد عظماء المسيحيين في دمشق عاشوا في عهد العرب مثل يوحنا الدمشقي(675-749م)[96].

هكذا بدأ اللقاء وبدأ التأثير خاصة بعد اعتناق الإسلام وانتشار اللسان العربي في كامل المنطقة.

أما المنفذ الثاني بعد ا الأول المتمثل في الفتح ونقل مقر الخلافة، يتمثل في:

6-2- حركة الترجمة: حيث قام العرب بترجمة الكثير من كتب فلاسفة اليونان واتسعوا في ذلك، فنقلوا عن الفارسية والهندية والسريانية والعبرية، كما نقلوا عن اللاتينية واليونانية. هذه الترجمات أثرت في الفكر الإسلامي، حيث أثارت مسائل فكرية جديدة في بعض الأمور الجوهرية في العقيدة، كمشكلة الصفات الإلهية، ولم يمض إلا الوقت القليل حتى تجاوز العرب مرحلة النقل والترجمة، إلى شرح هذه المؤلفات والتعليق عليها ونقدها خاصة في القضايا التي لا تنسجم وروح الإسلام.

وهكذا يمكن التمييز بين مرحلتين أساسيتين في حركة الترجمة:

المرحلة الأولى: الترجمة والنقل في عهد بني أمية.

المرحلة الثانية: عرفت الإبداع والإنتاج الأصيل من القرن التاسع حتى الرابع عشر.

ويمكن اختصارها بين الكندي وابن خلدون.

---

[95] أندريه كريسون: تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة نهاد رضا، منشورات البحر المتوسط، باريس، بيروت، ط$_2$، 1982، ص 26-27.

[96] لويس غرديه وجورج قنواني: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ج$_2$، ص 32.

وبما أن هذه المرحلة الثانية كانت غنية بإنتاجاتها مثيرة بمواقفها، وجب الوقوف عندها ببعض التفصيل.

بداية القرن التاسع:

شهدت العاصمة بغداد في هذه الفترة حركة فكرية مزدهرة طرحت أفكارا جديدة مست العقيدة الإسلامية في كثير من أصولها الواضحة، فكان لابد أن يتصدى لها مفكرو الإسلام بالرد عليها ونقدها للدفاع عن العقيدة الصحيحة، مما ساعد على ظهور ونضج علم الكلام كنتيجة حتمية لهذا الظرف الفكري المتميز. وكما نعلم « أن القرآن الكريم، لم يتمخض عنه أي علم لاهوتي في مجال عقائد الإيمان، مشابها لذلك الذي كان يبسط هيمنته على أوربا »[97]، لأنه فصل في أمور كثيرة كانت مثار جدل عند المسيحيين « كحقيقة الثالوث »، ولأنه كتاب احتوى عقيدة التوحيد، التي تتعارض كلية مع تصور الأفلاطونية المحدثة الذي كان سائدا في البلدان التي فتحها المسلمون.

هذه الفلسفة الأفلاطونية التي تسربت إلى المسيحية، وأصبحت جزءا من تعاليم الوحي، فكان أن شوهتها بأن أدخلت عليها أفكارا جديدة، هي أقرب إلى الوثنية والتجسيد منها إلى عقيدة التوحيد المسيحية، كما أثبته النقد التاريخي الحديث والمعاصر.

أواخر القرن التاسع:

شهدت هذه الفترة تثبيت علم الكلام بقوة رغم الضغوط والمصاعب التي تعرض لها، كما ظهرت الفلسفة الإسلامية على يدي الكندي المنتمي للمشائين، ثم تلاه الفارابي الذي تأثر بالأفلاطونية المحدثة، ولكن هذا لا يعني أن هذه المبادرات الأولى كانت تصب في مجرى التراث اليوناني، بل على العكس فقد كانت أصيلة ومشرقة في كثير من جوانبها خاصة المتعلقة بالفلسفة الإلهية، أما الغرب اللاتيني فقد كان « يعيش القرن الحديدي، المدارس تتقيد بنسق الصناعات السبع، ويقدم الجدل الثلاثي في الحلقات، ويشرح منطق أرسطو المعروف بالمنطق القديم »[98].

القرن العاشر حتى الثاني عشر:

تعتبر هذه الفترة فترة إبداع وازدهار الفكر العربي الإسلامي ، كما عرفت ظهور الترجمات الأولى اللاتينية عن اللغة العربية، ومن أهم المؤلفين الذين ترجمت أثارهم الكندي، الفارابي، ابن سينا، الغزالي، ابن رشد، ثم تواصلت موجة الترجمة لتشمل مختلف العلوم.

وهكذا تم الإطلاع بشكل جيد على الفكر الإسلامي من قبل الفكر المسيحي.

---

[97] إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت، ط$_1$، 1983، ص 116.

[98] لويس غرديه: فلسفة الفكر الديني، ج$_2$، ص 132.

كذلك كان لقيام الدولة العثمانية وفتح القسطنطينية عام 1453م الأثر العظيم بحيث كان فرصة اطلع من خلالها علماء أوربا على الذخائر العربية، التي عثروا فيها على نصوص لم يكن الغرب يعرفها، من هنا يمكننا أن نستنتج أنه رغم تأثر الأوربيين بالفلسفة والفكر اليونانيين، إلا أن التأثر بعلوم المسلمين وفلسفتهم وثقافتهم بعد ترجمتها والإطلاع عليها أمر لا يُنكر، رغم « مؤامرة الصمت سواء من عند الفلاسفة أو عند مؤرخي الفلسفة، ولا تكاد تذكر إلا لدى الباحثين المتخصصين في البحث عن الدقيقات »[99].

العقل الأوربي الذي كان محتجبا عما يجري بعيدا عن قارته ومسيحيته، ظانا أنه نال الخلاص بالانزواء إلى عقيدة وعدته بالنعمة، إن هو أرضى القائمين عليها، هذا العقل تفاجأ بوجود عوالم وحواضر خارج حدوده ، أهمها في ذلك الزمن الحضارة الإسلامية، وفي الحقيقة تأثير علم الكلام وفلسفة وعلوم المسلمين في أوربا سبق النهضة بقرون، بدليل وجود السيناوية اللاتينية[*] والرشدية اللاتينية[**] كتيارين أثرا بقوة في الفلسفة المدرسية في مسائل عديدة أهمها العقل والنقل والصفات والعلاقة بين الخالق والمخلوق.

« الترجمات استطاعت أن تعطي نموذجا جديدا بالنسبة لصلة الفضل الإلهي بالطبيعة، فبعد أن كانت العصور الوسطى ترى أن الفضل الإلهي يخرق قوانين الطبيعة ويتدخل في مسارها، استطاعت هذه الترجمات عن المعتزلة والفلسفة، أن تعطي نموذجا جديدا هو اتفاق العلم الإلهي والإرادة الإلهية مع قوانين الطبيعة، وأنه من الحكمة الإلهية أن نعيش في عالم يحكمه القانون دون أن يقلل ذلك من تصورنا للإرادة الإلهية »[100]، وغيرها من المسائل التي أضاءت من معضلات الفكر المسيحي. امتد هذا التأثير الوسيط إلى عصر النهضة وما بعدها، خاصة في شقه العلمي خاصة بجامعة أوكسفورد، فقد استرجع العقل مكانته المستحقة إلى جانب الوحي وأصبحت له الكلمة كما كان الشأن عند متكلمي وفلاسفة الإسلام.

إذن العلم والفكر الإسلاميين من الأسباب الهامة في النهضة الأوربية، وبالتالي الحضارة الإسلامية رافد امتد أثره حتى حركة الإصلاح الديني التي تأثرت في جوانب كثيرة منها بالإسلام.

---

[99] حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص 133.

[*] ينظر بحث جواشون: *A.M. Goichon: La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale, librairie d'Amérique et d'orient, Paris, 2eme édit, 1979.*

[**] ينظر بحث زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1983.

[100] حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص 141.

ب - مظاهر النهضة:

1 - النهضة الأدبية:

سبق الذكر أن علماء اليونان هاجروا إلى إيطاليا بعد سقوط ملكهم، وإن كانت العلاقات الثقافية بين بيزنطة وإيطاليا ترجع إلى القرن الثالث عشر، حيث كانت الإمارات الإيطالية الخمس تستدعي علماء وأدباء بيزنطة، سنة 1453 تضاعف عدد العلماء والأدباء الذين هاجروا « فكانت نهضة بدأت في إيطاليا على شكل عودة إلى الثقافة القديمة، وثورة على ما استحدث العصر الوسيط من أدب وفن وعلم ودين، بل وأنماط الحياة السياسية والاقتصادية »[101].

وفعلا بدأت معالم التغيير تظهر، فقد لاحظنا تحليل ميكيافيللي للوضع السياسي لكن التغيير مس كل الجوانب منها، الآداب والفنون التي استلهمت من التراث القديم « لقد كان الإيطاليون جادين بصدد الثقافة، ولكنهم لم يكونوا كذلك بصدد الأخلاق والدّين »[102].

وظهر هذا الاهتمام الثقافي في منجزات العمارة والرسم والشعر التي رسمت النهضة الإيطالية، التي سرعان ما انتقلت إلى فرنسا وألمانيا وإنجلترا وباقي الدول الأوربية، التي اتفقت مع إيطاليا في نهضتها القائمة على التحرر من سلطة البابا والموروث الوسيط، المتمثل في الفلسفة المدرسية والمنطق الأرسطي، لكن لم تتفق مع الإيطاليين في الثورة على الدّين، ولكن نظرت إليه نظرة نقدية الأمر الذي يبرر ظهور حركة الإصلاح الديني بهذه البلدان تحديدا.

والنهضة الأدبية قادت إلى ما عُرف بالنزعة الإنسانية.

2 - النزعة الإنسانية:

النهضة الأدبية التي ارتبطت بالتراث الروماني أدت إلى ظهور ما عرف بالنزعة الإنسانية ***Humanisme***، فإنسان النهضة ملّ التوجه إلى العالم الآخر وانتظار ما يخبئه له من مصير، كما لاحظ أنّه درس العالم والظواهر الكونية أكثر من دراسته لنفسه، من هنا اتجه أنصار النهضة ومفكروها إلى الاهتمام أكثر بالإنسان « ومن هذه الحقيقة استمدت الحركة الثقافية الجديدة اسمها، وهو النزعة الإنسانية التي كانت ثاني العوامل الكبرى المؤثرة في هذه الفترة »[103].

وكان من زعماء هذه الحركة دانتي وجيور دانو وبرونو وميكيافيللي نيقولا دي كوسا، وامتد تأثير هذه الحركة خارج إيطاليا ولكن بشكل مختلف، الإنسانيون الإيطاليون « لم يكونوا يهتمون كثيرا بالدّين، فقد كانت الكاثوليكية في إيطاليا عندئذ كما هي الآن جزءا من الحياة اليومية لا يتغلغل بعمق في

---

[101] حسن هادي أحمد: نظرية العلم عند فرنسيس بيكون، دار الشؤون الثقافية، وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ط2، 1986، ص 19.

[102] راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ج3، ص 16.

[103] راسل: حكمة الغرب،ج2، ص 18.

ضمير الإنسان، وكان الدّين بمعنى ما، يقوم بدور أقل في حياتهم وكان أقل قدرة على إثارة مشاعرهم »[104]، وهذا بسبب الفساد الديني البابوي الذي كان يعيش أسلوبا لا أخلاقيا في معظمه.

إلى جانب موقف الإنسانيين الإيطاليين السلبي من الدّين، والذي ظهر مع ميكيافيللي، نجد اهتماما آخر فقد جدد هؤلاء الإنسانيون اهتمامهم « بالتراث الرياضي للفيثاغوريين وأفلاطون، إذ بدأ التأكيد ينصب مرة أخرى على التركيب العددي للعالم وبذلك حل محل التراث الأرسطي الذي كان قد طغى عليه، وكان ذلك واحدا من التطورات الرئيسية التي أدت إلى ذلك الإحياء الرائع للبحث العلمي في القرنين السادس عشر والسابع عشر »[105]. خارج إيطاليا امتدت النزعة الإنسانية، في ألمانيا مثلا كانت معاصرة للإصلاح الديني.

إن التيار الإنساني كان مفعما بروح الطموح للتغيير والتجديد،و إلى أن يحيا حياة جديدة، تواكب التطور المدهش للتقنيات الآلية التي غيرت الحياة المادية في أوربا لكن لابد إلى جانب التغيير المادي من تغيير على مستوى الأفكار والرؤى والنظريات لا يصب في الرؤية التقليدية.

من هنا يمكن القول أن النزعة الإنسانية « حركة تمرد واعية بذاتها، تمرد ضد أسلوب للحياة ألفته فاسدا شديد التعقيد، باليا كريها، وعمد الإنسانيون فيما يبدو، إلى فتح نافذة يدخل منها هواء نقي »[106]، يجلب معه نسمات جديدة غير التي ملوا استنشاقها حتى وإن تنفسوا الماضي، لكن برائحة ونكهة جديدين تماما، بعيدا عن الطروحات المدرسية التي كانت سائدة.

« فلقد تطورت تجربة الماضي بفضل الإنسيين الذين كانوا يقرأون النصوص اليونانية، والذين ألموا في القرن السادس عشر باللغات الشرقية، ولم يكن المُهم على أية حال اكتشاف نصوص جديدة، بقدر ما كان الإقبال على مطالعتها بروح جديدة، فلم يعد بيت القصيد توفيق تلك النصوص مع تفسير الكتاب المقدس، بل فهمها بذاتها »[107].

وبدا وكأن الجديد يبتلع القديم ويلفظه، خاصة وأن النزعة الإنسانية شملت العديد من المفكرين ذوي إهتمامات وتخصصات عديدة متنوعة ،لكن تتفق حول المنهج الذي يوصل إلى المعرفة .« إن الإنسيين قبل أن يكونوا مفكرين، اختصاصيون في الفيلولوجيا، كما ينصب همهم الأول على المناهج التي ستمكنهم من ترميم نصوص القدامى وإحياء أفكارهم »[108]، وكان للاهتمام بالفيلولوجيا والدراسات اللغوية أيما تأثير على النقد الديني.

---

[104] المرجع نفسه، ص 45.

[105] المرجع نفسه، ص.

[106] كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ص 39.

[107] اميل برهييه: تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط والنهضة، ص 269.

[108] المرجع نفسه، ص 271.

امتدت هذه النزعة منذ 1453 وحتى عام 1600، العام الذي أحرق فيه جيور دانوبرونو من قبل محاكم التفتيش بسبب مناقشته لعقائد دينية وفلسفية وعلمية، وتهكمه من عقيدة تجسد المسيح والقربان المقدس، فصدر الحكم بإعدامه حرقا بتاريخ 17 فبراير 1600.

هذا الحادث عينة من بين الآلاف ،التي تدل على استمرار فساد الوضع الديني رغم الخروج من العصر الوسيط إلى النهضة، لكن أي نهضة أو عملية تحرر تتطلب تضحيات وهذا الذي قدمه أوربيو النهضة فعلا.

وتعد النزعة الإنسانية النواة الأولى للمذاهب الفلسفية والفكرية التي تشكلت لاحقا، بل لقد كانت « تمهيدا فكريا لمعظم الثورات التي قامت في أوربا وكانت موجهة للفلسفة الدينية والأخلاق الإقطاعية، ومن هنا كانت مطالبها بالحرية والحق في التمتع بالحياة الدنيا، وتحرير الإنسان من الاضطهاد واللامساواة، واتصفت هذه النزعة بصفة التجريد، بسبب ردها على مطالب الإنسان الأساسية لتحقيق طبيعة الإنسان الأصلية السرمدية »[109].

وكما شبّه برينتون « النزعة الإنسانية » بالعباءة التي تطوي تحتها كل من كانت له نظرة إلى العالم، لا هي لاهوتية أساسا ولا هي عقلانية في المقام الأول، وهذا يتضح جليا في مذاهب القرن الثامن عشر، التي جمعت الشك والإيمان والإلحاد، كما تعكس هذه النزعة حالة من التشوش النفسي، لأنها اتفقت على التمرد ضد العصور الوسطى ونظرتها إلى الكون دون تقديم نظرة واضحة بديلة، إن الإنساني « يريد أن يكون ذاته، يبدو أنه غير واضح تماما بشأن ما يريد أن يفعله بذاته، وكيف يصوغها »[110].

و يمكن التأكيد أن نزعة الإنسانية بأوجهها المتعددة، شكلت الإرهاص الحقيقي لكل المذاهب التي بدت بصورة واضحة في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

3- حركة الإصلاح الديني:

لم يكن من المعقول ولا من منطق تسلسل الأحداث أن تحدث هذه التغيرات ويبقى الدّين الذي يغلف ويطبع كل مظاهر الحياة في أوربا بمنأى عن هذه التغيرات لقد شعر رجال الدّين أو بدأوا يستشعرون « بمن فيهم أولئك الذين يتشبثون بالتقليد، شعور بأن الحياة التي طال تعليقها قد استأنفت مسيرتها، وبأن مصير البشرية عاد يتضح من جديد »[111].

العوامل المجتمعة من أفكار جديدة، ومكتشفات علمية، وإطلاع على منجزات الحضارة الإسلامية، وعلى الإسلام في حد ذاته، الذي يلغي أي وساطة بين العبد وربه، أدت إلى ظهور حركة

---

[109] إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، ص 57.

[110] كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ص 31.

[111] اميل برهييه: تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط والنهضة، ص 269.

الإصلاح، فمع بداية القرن الخامس عشر اندفعت أصوات قوية جريئة تدعو إلى إصلاح الكنيسة، وتنقد رجالها خاصة في ألمانيا وفرنسا وسويسرا، وقد لقيت هذه الأصوات مصير الحرق والتعذيب من قبل قضاة التفتيش الأمر الذي زاد في انتشار الأفكار المحتجة.

وعندما ظهرت مجموعة من رجال الدّين المحتجين أطلق عليهم اسم « البروتستانت » لتمردهم على الكنيسة، احتجوا بداية على ما عُرف بصكوك الغفران وعلى الفساد الذي عم الكنيسة الكاثوليكية، ومن ثم دعوا إلى إصلاح أكثر عمقا يقوم على الفحص الحر، والفهم الخاص للكتاب المقدس، وعلى التجربة الشخصية – وهنا نلاحظ التأثر بأفكار الإنسيين – وهذا يعني دعوة تنفي على الكنيسة احتكار فهم الكتاب وتفسيره دون جميع الناس، حيث لا معقب لما تقول في ذلك التفسير، أو في أي رأي تبديه أو أمر تعلنه، وكذا قولها بوجود رابط مباشر بين الله والإنسان[112].

جاءت بداية البروتستانتية مع مارتن لوثر (1488-1546) الذي كان ذو نزعة دينية خالصة،و بعد حجه إلى مدينة روما مقر الكنيسة المقدسة، رأى ما صدم حسه وأزعج نفسه، مدينة لاهية عابثة ورجال دين دنستهم المفاسد بسبب تهاونهم في أحكام الدّين فانتقدهم مباشرة واستنكر ادعاءهم امتلاك مفاتيح ملكوت السماوات والأرض، ليكون بذلك قد هوّن بجميع القرابين المقدسة[113]. كما استنكر عقيدة أن يغفر شخص مهما كانت قدسيته ذنب شخص آخر، وإنما يتم الغفران بالتوبة إلى الله، يقول: « إن الخلاص الفردي من غضب الله ينتج عن علاقة صوفية مباشرة بين الله والإنسان دون وساطة أية كنيسة خارجية أو راهب أو طقوس من أي نوع »[114].

ولأن أفكار لوثر وجدت طريقها بالنظر إلى منطقيتها وقوتها، فقد سعى بعض الأساقفة إلى إسكاته، لكن رد بكل قوة، حيث أصدر عدة كتب ورسائل يدين فيها الكنيسة، وأهمها لائحة تتضمن 95 بندا علّقها على باب الكنيسة، تحمل نقدا لاذعا لأسلوب حياتها وطريقة معاقبتها للمخالفين لها، فكان أن تجاوب الشعب مع هذا النقد ليضع بذلك لوثر الزيت على اللّهب، فاشتعلت ثورة عنيفة قادها الفلاحون من 1524 إلى 1526 تعبيرا عن مطالبهم في الحصول على نصيب أكبر من رخاء ألمانيا المتزايد[115].

ورغم معارضة لوثر لثورة الفلاحين إلا أنه أعلن الحرية الدينية والتسامح حتى مع الملحدين، على أساس أن القوة لا تحدث الإيمان، الأمر الذي أدى إلى ردة فعل عنيفة من قبل الكنيسة عن طريق محاكم التفتيش، ونذكر بعض الأرقام التي وردت عن ول ديورانت:

---

(112) م.روزنتال دي يودين: الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ط3، 1981، ص 81.

(113) جون هارمان راندال: تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعيمة، مؤسسة فرنكلين، بيروت ط2، 1955، ص 232.

(114) نقلا عن جون هارمان راندال: المرجع نفسه، ص 233.

(115) ول ديورانت: قصة الحضارة، ج24، دار الجيل لبنان، جامعة الدول العربية تونس، 1998 ص 76.

« في تلك الحرب تم قتل أكثر من 130.000 ثائر، أما الأسرى فقد حكمت محاكم التفتيش على 10.000 منهم بالإعدام، وتم تقطيع رؤوس قادة الثورة أمام الملأ إلى جانب الفدية المالية التي تجاوزت 1000.000 دولار (40.000 خيلدز)، فترملت آلاف النساء ويُتم آلاف الأطفال »[116].

هذا ما حدث في ألمانيا، وعندما انتقلت عدوى الثورة إلى إيطاليا وفرنسا وإنجلترا عوملت بنفس القوة لإخماد أنفاس البروتستانتية.

وللإنصاف يجب أن نذكر أن بعض رجال الدّين أردوا الإصلاح واحتواء الوضع، بدل مقاومته بتلك الطريقة العنيفة، « غير أن قبضة البابوات الطموحين والمتعطشين إلى الذهب كانت أقوى من هؤلاء جميعا، وعندما ظهرت حركة الإصلاح الديني عارضتها روما وأدانتها بقسوة.

وهكذا فإن حركة الإصلاح التي كان يمكن أن تستوعب بوصفها حركة جديدة داخل نطاق الكنيسة العالمية ، اضطرت إلى الانعزال وتطورت بحيث أصبحت تتألف من عدد من الكنائس البروتستانتية »[117] ،الأمر الذي جعل الكنيسة الكاثوليكية تسارع إلى حركة إصلاح مضاد، ولكن « أوان دأب الصدع الديني قد فات، ومنذ ذلك الحين ظلت المسيحية الغربية منقسمة على نفسها »[118].

هكذا حدث الانقسام الثاني داخل الكنيسة على يد مارتن لوثر، تبعه إصلاح في إنجلترا على يد اللورد جون كالفن ***John Kalvin*** (1509-1564)، الذي آمن به الكثيرون، بل إن ملك إنجلترا هنري الثامن والملكة إليزابيت الأولى آمنا بالمذهب البروتستانتي.

ويمكن القول أن الإصلاح الديني أثر بعنف في المجتمع الأوربي المسيحي وقد حارب على جبهتين؛ عارض اللاهوت المدرسي لنسقه العقيم والصارم الذي أنكر « أن تكون ملكاتنا العقلية قادرة على الانتقال بنا من الطبيعة إلى الله، وأنكر الإنسية لأخطارها أكثر منها لأخطائها، وذلك لأن القوى الطبيعية لا تستطيع أن تنقل أي معنى ديني »[119]. وهذا صحيح فالتيار الإنسي تطور إلى « التيار الطبيعي » الذي اتخذ الطبيعة إلها. لكن رغم الطموحات الكبيرة التي رمى إليها الإصلاحيون، إلا أن النجاح كان محدودا بسبب حركة الإصلاح المضادة التي تزعمها رجال دين من فرنسا ثاروا على كنيسة روما وعلى حركة لوثر، حيث ظهرت جماعة اليسوعيين الذين أعلنوا حربا على الإلحاد.

ولكن هيهات، لقد بدأت الفلسفة وأنماط المعرفة المختلفة، تبتعد وتنسلخ عن الدّين، وبدأ العقل يتحرر من السلطات الكنسية والمدرسية الصارمة. وسرعان ما حدث الخطر الذي تخوف منه البروتستانتيون، لقد تحولت الحرية الفكرية المتحصل عليها حديثا وبتضحيات كبيرة، تحولت إلى « فوضى عقلية، انفلت فيها العقل تماما من كل الضوابط الدينية، وكان الأحرى أن ينفلت فقط من القيود

---

[116] ول ديورانت: قصة الحضارة، ج$_{24}$، ص 92.

[117] راسل: حكمة الغرب، ج$_{2}$، ص 19.

[118] المرجع نفسه، ص 19.

[119] اميل برهيه: تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط والنهضة، ص 273.

الكنسية، فظهرت بوادر المذاهب الإلحادية، كرد فعل على التزمت الكنسي وحجره على العقل، فانتشرت المذاهب بسرعة مذهلة، واستحوذت على عقول وقلوب كثير من المفكرين والمثقفين وأصبح العلم مرتبط بالإلحاد والجهل مرتبط بالدّين »[120]. الشيء نفسه في المجال الفني.

فقد كان المؤمن الصادق بمذهب كالفن، ينظر في هلع إلى فنان عصر النهضة الذي ينحت نماذج عارية، ويعيش حياة استهتار وتبذير، وبالرغم من هذه الخلاعة الفنية التي كانت تجسدها التماثيل والألواح الفنية، إلا أننا نعثر على مفارقات، فالفنان كان يتناول في عصر النهضة موضوعات دينية، فالأعمال التي حظيت بشهرة واسعة على النطاق العالمي، مثل لوحة العشاء الأخير ليوناردو دافينشي، ورسوم مريم العذراء لرافاييل واللوحات الجدارية لمايكل انجلو... يلاحظ أنها دينية الموضوع ولكن هناك من يرى أنها دينية الظاهر دنيوية الروح وحسية ووثنية وإنسانية[121].

إن المسيحية نفسها فقدت قدسيتها وجاذبيتها عند الأغلبية، التي باتت أو أصبحت تؤله موضوعات وأشياء أخرى غير الدّين، كتأليه الإنسان أو العقل أو الطبيعة وكما ذكر برهييه: « وما كان للقصة المسيحية بأنائها التاريخية من خلق وخطيئة وفداء، أن تقدم إطارا لطبيعة لا تبالي قوانينها أيما مبالاة بها، ولبشرية يجهل شطر منها جهلا مطبقا، ولعصر استقلت فيه الشعوب المسيحية نفسها عن السلطة الروحية ونهدت في سياستها على أهداف غريبة كل الغربة عن الغايات الخارقة لطبيعة الحياة المسيحية أو حتى معاكسة عن عمد لفكرة وحدة العالم المسيحي »[122].

هذه المعاكسة العمدية، هي في الحقيقة رد فعل عن معاناة دامت قرونا، ولدت رغبة عارمة في التمرد والتغيير وكسر الطابوهات، حتى أكثرها حرمة وتقديسا ويقف على رأس هذه الحرمة أو الطابو، تفسير الكتاب المقدس من قبل أي فرد مسيحي ونقده أيضا، وهذا ما نادى به الإصلاحيون البروتستانتيون، ولكن لم تكن دعوتهم أبعد من القراءة والتفسير أي إلغاء الوساطة البابوية.

لقد بحث الإصلاح على حقائق ثلاث: العودة إلى الكتاب المقدس، وليس إلى التراث وحق فهمه دون أي سلطة، ورفض التاريخ الخالق للوحي، وتأكيد العلاقة المباشرة بين الإنسان والله، كما يربط هذه الحقائق الثلاث بما جاء تأكيده في الإسلام لأن هذه الحقائق الثلاث موحاة في آخر مرحلة للوحي، فالبروتستانتية مقاربة إنسانية للوحي الذي اكتمل في الإسلام[123] (*).

---

[120] السيد محمد الشاهد: الخطاب الفلسفي من العام إلى الأعم، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة 2000، ص 8.

[121] كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ص 28، 37.

[122] اميل برهييه: تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط والنهضة، ص 271.

[123] حسن حنفي: ظاهريات التأويل، ص 36.

(*) حول تأثر البروتستانتية بالإسلام ينظر رسالة ماجستير بعنوان: الحركة البروتستانتية وأثرها على النصرانية ومدى تأثرها بالإسلام، إعداد وجيه محمد زكريا عمران، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، 1993. يذكر مثلا كيف أخذ

ولكن هناك من يستبعد أن يكون الإصلاح البروتستانتي إصلاحا دينيا، وإنما هو إصلاح كنسي بالدرجة الأولى، لأنهم اعترفوا بأن التثليث لم يرد صراحة في الكتاب المقدس، وإنما وضع من كبار آباء الكنيسة، وأن أول من استعمل هذه العقيدة « ترتليان » في القرن الثاني للميلاد، ثم رسمها القسيس « اثناسيوس » في مجمع نيقية في القرن الرابع، ثم بلورها القديس أوغسطين، ومع كل هذا أبقوا على التثليث[124].

ومهما يقال عن الإصلاح، فإنه رسخ مبادئ هامة منها:

- التأكيد على أن البابا لا يمكن أن يغفر الذنوب اللاحقة والسابقة، لأن الإنسان يبقى دائما مخطئا، بل البابا في حد ذاته كتلة من الأخطاء والخطيئة[125].
- العودة إلى قراءة الأناجيل وكذلك التوراة، ولتحقيق هذا أصبح من المستعجل ترجمتها، لهذا ترجم لوثر التوراة إلى الألمانية.
- رغم قراءة النص المقدس باللغة المحلية، يوجد مشكل أخلاقي، المسيحيون الذين يقرأون الكتاب، لا يوفقون بين أفعالهم وما يقولونه من كلام، من هنا يأتي الاستعجال للعودة إلى الأخلاق، فكل فرد مسيحي من الضروري أن يمتلك حسا أخلاقيا، وأن يفهم بأن الإيمان يظهر من خلال الأعمال[126]، وهي من المبادئ الهامة التي أكد عليها البروتستانت.
- كذلك تم التأكيد على ضرورة العودة إلى معنى أو مفهوم للعناية الإلهية، بحيث يعود فيه لله وحده خلاص الإنسان، وليس لغيره، لأن الله اختار ومنذ الأزل الذين سيصيبهم الخلاص، فالخلاص يعود لله وحده، لكن الإنسان يشارك في هذا الخلاص[127].

هذا فيما يخص المواجهة بين رجال الدّين الرسميين والإصلاحيين، لكن المسيحية تتعرض لنقد آخر، نقد يكشف أخطاء كثيرة في النص المقدس يقدمه هذه المرة العلماء.

4- نشأة العلم الحديث « النزعة العلمية »:

المظهر الرابع للنهضة يتمثل في تأسيس العلم الحديث، فبعد أن كانت الحياة الدينية تضم ماديا وروحيا حاضر الفلسفة ومستقبلها بأكمله، وأصبحت منذ ذلك الحين صورة الكون التي يجب أن تشرح

البروتستانت من المسلمين كراهية الصور والتماثيل والكثير من الأذكار الصوفية، ص 30. كذلك تأثر لوثر بالفلسفة الإسلامية، ص 73.

(124) بوش مكدويل: برهان يتطلب قرارا، ترجمة القس منيس عبد النور، دار الثقافة، ط3، ص 176.

(125) *Emile G. Lenarde : Histoire de protestantisme, que sais je ? PUF, 1987, P 28-29.*

(126) *Bertrand Vergely : Les philosophes de moyens âges et de la renaissance : les essentiels Milan, 1998, P 48-49.*

(127) *Ibid, P 49.*

هي صورة الإيمان المسيحي، « أي صورة الأشياء غير المنظورة والخارقة للطبيعة التي يعلمها الإيمان المسيحي، وليس أبدا صورة العالم أو تعارك المدنية »[128].

حيث راحت المسيحية تنشر أفكارها ونظرياتها التي بدت مناقضة للعقل في معظم الأحيان، وذلك طيلة القرون الوسطى إلا أن الوضع بدأ يتغير تدريجيا، خاصة بعد إحياء التراث القديم والتعرف على الفلسفة والعلم الإسلاميين، لم تلبث الأنفس في القرون الوسطى أن أحست في أعماقها بحاجتها لإيجاد توفيق بين الغريزة الدينية والغريزة الفلسفية، وكان قد اشتد هذا الجدل مع القديس آنسلم بنظريته « إيمان شديد الصلابة يفتش عن عقل مدقق »[129]. لكن لم يوفق في مسعاه وكانت الغلبة لـــ« آمن كي تعقل »، ثم بدأت تظهر بوادر انفصال الفلسفة من اللاهوت بظهور بعض المفكرين، الذين شككوا في كل شيء حتى في طبيعة المسيح، على رأسهم بطرس أبيلار، الذي يعد زعيم نهضة تحرير الفكر في القرن الثاني عشر، حيث دعا إلى استخدام العقل وتطبيقه على كل ما يقع تحت يد الإنسان قائلا أن الإنسان يجب أن لا يؤمن بشيء قبل فهمه[130].

كان أبيلار المتأثر بالثقافة الإسلامية يهدف إلى التقليل من سلطة الكنيسة ورجالها، إلى أن اضطهدته الكنيسة وحكمت عليه بالهرطقة مرتين، لأنها مضطرة أمام شبه حمّى شاسعة من التجاوز والخروج على تعاليم المسيحية، لأن تدافع عن وحدتها الروحية والسياسية[131]. لكن بالرغم مما صدر في حق أبيلار، إلا أن موقفه كان له الأثر الإيجابي في دفع الفكر نحو الأمام للتحرر من قيود الكنيسة.

هذه المحاولة تلتها مبادرة روجر بيكون الجريئة، خاصة في تقديمه لمنطق جديد، و في خواتم العصور الوسطى عرفت أوربا تأسيس مدرستين علميتين رئيسيتين:

« مدرسة اوكام ومراكزها موزعة بين اكسفورد وباريس، ومدرسة ابن رشد الأرسطية التي كانت على اتصال وثيق مع المدرسة الطبية في بادو »[132].

كلتا المدرستين، قامتا بنقد إيجابي لفلسفة وطبيعة أرسطو، وكانتا على وعي بما يجري من متغيرات، خاصة في مجال الرياضيات وعلم الحركة وعلم الفلك الرياضي... هذه الفروع العلمية المتطورة اتخذت من المنهج العقلي التجريبي أساسا لها بعيدا عن أي لاهوت أو ميتافيزيقا.

« وبانتشار المعلومات على نطاق أوسع، بدأ الناس يكوّنون فكرة أصح عن الأرض التي يعيشون عليها، وقد تحقق ذلك عن طريق سلسلة من رحلات الاستكشاف فتحت مجالات جديدة لاندفاع

---

[128] بيير دوكاسيه: الفلسفات الكبرى، ترجمة جورج يونس، منشورات عويدات، بيروت-باريس ط2، 1977، ص 71

[129] المرجع نفسه، ص 72.

[130] ج.ح. كوليتبون: عالم العصور الوسطى في التنظيم والحضارة، ترجمة جوزيف نسيم يوسف دار المعارف، 1967، ص 220.

[131] بيير دوكاسيه: الفلسفات الكبرى، ص 75-76.

[132] قيس هادي أحمد: نظرية العلم عند فرنسيس بيكون، ص 26.

الغرب وجهوده التوسعية »[133]. فبدأت تظهر أفكار تختلف عن تلك التي كانت سائدة، فبعد أن ساد التفسير الغائي والنظام الصارم للعالم الذي لا يمكن أن يعرف تغيرا بما أنه يخضع لحكم القدر، « بدءا من النجوم التي ينبغي أن تسير في فلكه، حتى للإنسان الذي يتعين أن يعيش ملتزما المركز الاجتماعي الذي ولد فيه، غير أن عصر النهضة قد زعزع بجرأة أركان هذه الصورة الهادئة المسالمة »[134].

هذه الزعزعة كانت خطرا على كل المفاهيم وخاصة الدينية منها، لأنه بعد أن رفض اللاهوت والفلسفة المدرسية من قبل النقاد والفلاسفة والأدباء، « أصبح الواقع عاريا من كل أساس نظري له، فنشأ العلم من أجل إعطاء غطاء نظري له، ومن أجل سيادة الواقع بنظريات، أكثر دقة وضبطا من الموروث القديم، الذي ثبتت أخطاؤه عند التجريب »[135].

لكن العلم عندما قدم الأساس النظري البديل، حاملا تصورا جديدا للكون والإنسان مستندا إلى العقلانية والمنهج، كان في رؤيته الشاملة ومرجعياته النظرية والفلسفية، متأثرا بالثقافة السائدة، وهي ثقافة تكاد تكون مادية مطلقا، لأنها تستند إلى فلسفة وثنية في النهاية، ومن هنا كان الاصطدام مع الدّين المسيحي، والرؤية الدينية عموما، والخصم هذه المرة خصم قوي إنه العلم. « لقد كانت السلطة التي اكتسبها التراث العلمي مختلفة كل الاختلاف عن تلك الأحكام القطعية، التي كانت الكنيسة في العصور الوسطى تحاول عن طريقها أن تفرض سيطرتها على الناس »[136].

وهكذا حدث الاصطدام المباشر مع العلم والعلماء الأمر الذي عرقل دور العلم في عصر النهضة، وجعله محدودا حتى القرن السابع عشر، فقد بقي التفكير الكنسي سائدا، وانتشرت موجة الإيمان بالسحر والتنجيم، ويبرر هذا سلوك الكنيسة الذي كان يحرج ويخيف ويرعب رجال العلم من الجهر بآرائهم، خاصة وأن المصير كان الموت والعذاب والحرق. والسلوك نفسه سلكه أنصار الإصلاح حيث « قاومت البروتستانتية في باكر عهدها النظرية العلمية الجديدة عن علاقة الأرض بالشمس، تماما مثلما فعلت من قبلها الكنيسة الكاثوليكية »[137]، وظل الواقع على حاله حتى نهاية القرن السابع عشر، بحيث « لا نجد كنيسة تجرؤ على صُنع ما صنعته الكنيسة ببرونو أو بجاليلو 1633 »[138].

---

[133] راسل: حكمة الغرب، ج2، ص 22.

[134] المرجع نفسه، ص 23.

[135] حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، ص 22.

[136] راسل: حكمة الغرب، ج2، ص 20.

[137] كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ص 97.

[138] ول ديورانت: قصة الحضارة، عصر لويس الرابع عشر، دار الجيل لبنان، جامعة الدول العربية تونس، 1998، ص 166.

عرف الدّين صراعا مرا مع الفكر والمعلومات التي ظهرت في قالب جديد، فلسفية أو دينية نقدية، والمسيحية في صراعها مع العلم خاسرة بالضرورة، لأنها وقفت مع خصم مختلف، خصم يستند إلى حجة العقل والتجربة خصم « ليس كالعقيدة الكاثوليكية الجامدة التي تضع نظاما كاملا، وتحمي الفضيلة والآمال الإنسانية، وتؤرخ ماضي ومستقبل الكون مرة واحدة، إن العلم لا يعلن عن أي شيء في أي وقت، إلا بعد أن يتوفر لديه الدليل العلمي الذي يؤكد ذلك »[139].

وقد توفر لديه الدليل في جملة وسائل ومخترعات، كالمطبعة والبوصلة وتطور النظريات الرياضية إلى جانب الرحلات والاكتشافات خارج أوربا. هذه التطورات مكنت من التخلص من أسس ومبادئ الفلسفة المدرسية، وهكذا حدث الصراع بين العلم والدّين، فأخذت سلطات الكنيسة تتراجع، ومعها القضية الدينية الإيمانية التي انزوت في الضمير الإنساني الفرداني، بدلا أن يكون الدّين حاضرا وأسلوبا يطبع الحياة بالفضيلة لقد تشكل إيمان جديد، إيمان « بالجهد الإنساني وحده، باعتباره مصدرا لكل نظرية ورفض كل المصادر المسبقة »[140].

من هنا كانت الرِّدة على الدّين وعالم الغيب وكل ما هو ماورائي، إلى درجة وضع جميع الأديان في نفس الميزان، واتهامها بنفس أحكام الرجعية والتسلط، الأمر الذي يبرر الطابع الإلحادي والعلماني، الذي طغى على المذاهب الفلسفية التي تأسست عقب النهضة، خاصة في ما يسمى بالعصر الحديث، التي تميزت بالتطرف والإلحاد.

---

[139] قيس هادي أحمد: نظرية العلم عند فرنسيس بيكون، ص 32-33.

[140] حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر ،ج$_2$، ص 22.

المبحث الثالث - المذاهب الفكرية التي انبثقت عن عصر النهضة ودورها في النقد التاريخي:

تعتبر النهضة فترة أو مرحلة انتقالية من الوسيط إلى الحديث أو جزء من العصر الحديث، لأنها هي التي حملت نواة كل المذاهب التي ميزت ما يصطلح عليه بالفلسفة الحديثة، وبالنظر إلى مظاهر النهضة التي سبق ذكرها، فإنها هي التي حددت ملامح وخصائص المذاهب والأنساق الفكرية اللاحقة على ذلك الشكل الذي يعكس واقعا حضاريا لا يقبل التعميم، واقع يخوض في الجذور الأوربية يستلهم منها لصنع حاضره ومستقبله؛ وهذا يفند الإدعاء الذي يرمي إليه بعض الغربيين من اتخاذ تراثهم وحضارتهم قدرا إنسانيا ونموذجا أوحدا، على العكس تماما « التراث الغربي ليس كما هو معروف عادة، تراثا إنسانيا تماما يحتوي على خلاصة التجربة البشرية الطويلة، يورث للإنسانية جمعاء، بل هو فكر بيئي محض نشأ في ظروف معينة، في تاريخ الغرب، وهو صدى لهذه الظروف »[141]. فالمذاهب التي ظهرت أو بدأت تتشكل عقب النهضة، هي صدى لهذه الظروف الغربية بكل عناصرها، فإذا جئنا لمعرفة أهم المذاهب نجدها تتمثل في العقلي والتجريبي.

لكن المتفحص لهذه الحقبة يجد أنه ما كان لهذين المذهبين أن يظهرا بذلك الشكل لولا أن مهّد لهما مذهب الشك أو النزعة الشكية ، التي عرفت إحياءً مع النهضة. لهذا يعتبر « المذهبان العقلي والتجريبي من قبيل الاستجابة المحددة لما يثيره مذهب الشك من تحد، ،فقد حاول كل منهما أن يعيد بطريقته الخاصة بناء المعرفة التي تنجح في الإجابة على مذهب الشك »[142].

هذا الأخير فقد إمكانية المعرفة وشكك فيها، الأمر الذي حفّز عدة مذاهب للدفاع عن إمكانية المعرفة كل حسب منهجه ووجهة نظره، لهذا لا يمكننا أن نفهم المذهبين العقلي والتجريبي في القرن السابع عشر فهما صحيحا، إلا على خلفية من الجدل المتشكك، الذي يذهب إلى أن المعرفة اليقينية الكلية الصحيحة بالكائنات الحقيقية أمر لا سبيل إلى بلوغه بواسطة الإنسان الطبيعي[143].

هذا ما نحاول توضيحه خاصة في علاقته بمبحث الألوهية.

أ- المذهب الشكي:

---

[141] حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، ص 15.

[142] جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء، القاهرة، ط$_2$، 1998 ص 57.

[143] جيمس كولينز: المرجع السابق، ص 57.

سبق وأن رأينا أن هجوما وقع على الفلسفة المدرسية واللاهوت الكنسي، وأن العقل الأوربي أخذ في التحرر ورفض الموروث بأنساقه الصارمة، فالعقل لم يعد يقبل أو يسلم بشيء دون نقد وتمحيص.

وفي الحقيقة ما كان للنقد أن يظهر دون المرور بمرحلة الشك، بل إن الشك أضحى تيارا واضح المعالم في عصر النهضة بفضل شعور متزايد بالحرية، وعموما انتشار مذهب الشك في القرن السادس عشر مهدت له أسباب أهمها:

- وجود متغيرات حضارية هامة منها العثور على نصوص المذهب الشكي اليوناني.
- اكتشاف نظام العالم الكوبرنيكي هز الصورة التي كانت قائمة حينذاك حول الأرض ومركزيتها للعالم.
- كذلك ما قدمته رحلات الاستكشاف من معلومات جديدة، الأمر الذي جعل الثقة تهتز في كل المعارف السابقة، خاصة الفلسفية والدينية التي كانت قد قدمت تصورا مطلقا وشاملا عن الإنسان والله والعالم.
- الصراع الديني مع الأديان غير المسيحية، كان من أسباب ظهور نزعة الشك إلى جانب الصراع المسيحي-المسيحي، خاصة بعد انشقاق الكنيسة فالجدل الكاثوليكي-البروتستانتي والذي حاول فيه كل فريق أن يثبت تفاهة وخطأ موقف الخصم، زاد من زعزعة اليقين إلى درجة أن أصبح المرء يشك بشكل عام وشامل في وجود أية إمكانية للعلم الإنساني في أي مجال من المجالات[(144)].

من هنا كان الطريق مهيئا لإحياء النزعات الشكية القديمة التي لم تخل منها فترات التاريخ، ولكن لم تكن بارزة كما هي عليه الحال في القرن السادس عشر. ففي هذا القرن برز تيار شكي يعود إلى بيرون، لا يشك في الدِّين فقط، ولكن في الفلسفة والعلم أيضا، بالنظر إلى المكتشفات الجديدة في الرياضيات والطب المناقضة لما كان يعتقده القدماء.

فبعد كوبرنيكوس قد اتضح لأصحاب البصائر في نهاية القرن السادس عشر هشاشة « صورة الكون القديمة والوسيطية، فانهيار نظرية مركزية الأرض للكون ونقد مبادئ أرسطو، والابتكارات الطبية، واكتشاف المستقيمات المرافقة واكتشاف القارة الأمريكية، جميع هذه الوقائع وغيرها إنما تثبت أن العقل لا يبلغ أبدا خلافا لما اعتقد الأقدمون، إلى مبادئ ساكنة يمكن أن يشاد عليها علم نهائي »[(145)]. فكل المعارف قابلة للتغير والتبدل.

[(144)] حمدي زقزوق: الفلسفة الحديثة، ص 58.

[(145)] اميل برهييه: تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط والنهضة، ص 292.

لقد بدأ مونتاني ***Montaigne*** (1533-1592)، بقراءة النصوص الإغريقية للمذهب الشكي حوالي سنة 1575 ليمتد تأثير المذهب حتى سنة 1706 خاصة عند المثقفين الفرنسيين. هذا المذهب « زود عصر التنوير بمنهج نقدي في حملته على المؤسسات الدينية والاجتماعية والتقليدية »[146].كما انصب النقد على الأطر الفكرية القديمة التي اعتبرت نفسها أنها وقفت على الحقيقة، عكس المذهب الشكي الذي كانت لا ترضيه المعارف الجاهزة أو النمطية، لأن العالم متنوع مختلف، وبالموازاة تكون المعارف عنه، من هنا رفض مونتاني أن « تُعين سلفا للعقل البشري حدود لا يحل له تخطيها »[147] لأن العقل حر لا يمكن رسم حدود له. نقد مونتاني، ليس هداما لأنه لا يرفض النتائج الإيجابية للعلم، لكن يرفض التمسك بمبادئ معينة على أنها ثابتة ومطلقة فلا وجود لعلم كامل، لهذا كان من الضروري التخلي عن محاولات الوصول إلى الحقيقة النظرية وتركيز الطاقة على المسائل العملية والقواعد الاحتمالية[148].

و الكلام نفسه ينطبق على المعرفة الدينية، فالمذهب الشكي عند بيرون، يرى أن حواسنا عاجزة عن الإدراك الحقيقي لله، وكذلك فهمنا الذي يستند أصلا إلى معرفة الحواس « وهذا من شأنه أن يستبعد أية أدلة ذات أسس تجريبية على وجود الله، أما في المستوى العملي فيستخدم تباين المعايير الأخلاقية والعادات الدينية لتقويض الثقة في أية حقائق أخلاقية ودينية يُسلّم بها الجميع »[149]. لا وجود لأساس سليم يسمح بالتسليم وهنا نلحظ التطرف، وإن كان هذا لا يعني أن الشكاك جميعهم ينفون وجود الله، ولكن المؤكد أن الفكر الشكاك يعتبر الإيمان بوجود الله وتأدية العبادة يدل على موقف متناقض مع الشك نفسه.

ومن أهم الكتب اليونانية التي ترجمت إلى اللاتينية سنة 1562 وسنة 1569 لـ ***Sextus Empiricus*** آخر الشكاك اليونانيين، (الخطوط العامة للبيرونية) و(ضد أساتذة العلوم)، لقي الكتابان رواجا بين جمهور واسع من القراء الذين وجدوا فيهما رصيدا من الحجج[150]، طبعا إلى جانب مصادر أخرى عن آلهة المصريين ومشاهدة الطقوس الدينية في العوالم المكتشفة حديثا، هذا يقودنا للحديث عن:

الشك في الدِّين وصحة النص:

نزعة الشك طالت كل شيء، وأهم ما طالت مجال الدين والعقائد، إذ « سرعان ما فطن مونتاني وغيره إلى المنطق المتفوق الذي ينطوي عليه حوار المتحدث باسم الشك عندما أخذ يفند حجج وجود الله

---

[146] جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ص 57.

[147] اميل برهييه: تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط والنهضة، ص 293.

[148] جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ص 59.

[149] جيمس كولينز: المرجع السابق، ص 61.

[150] المرجع نفسه، ص 60.

القائمة على الاتفاق العام ونظام الكون »[151]. وإن كان الرجل يثير الصعوبة دون أن ينكر وجود الله والخلود، مثله مثل شارون الوريثين الروحيين لسكستوس وشيشرون في عالم النهضة. لكن اهتمام الشكاك بحقائق الوحي لا يمكن عده العامل الوحيد الذي يفسر انتشار مذهب الشك، ذلك الانتشار الواسع إبان عصر النهضة الفرنسي المتأخر، لأن إلى جانب انتشار مذهب الشكاك الإيمانيين، برز « اتجاه قوي مماثل ينحو إلى مذهب الشك، فلقد كان بعض المفكرين الأحرار أو الإباحيين ملحدين أصلاء، بيد أن معظمهم كانوا ممن يمكن أن نطلق عليهم اليوم اسم التأليهيين ***Deists*** أو رجال الدّين الطبيعي،... إنهم يؤمنون بالله، وبالقانون الأخلاقي الرواقي في معظم الأحيان، ولكنهم لم يكونوا يؤمنون بالمسيح والكنيسة »[152].

وهذا الذي يتأكد فيما بعد بالدعوة إلى الدّين الطبيعي والأخلاق الطبيعية، التي تفتقد إلى كل صلة بالوحي أو الدّين أو أداء العبادة، وكان شارون ***Pierre Charron*** (1548-1603) « أبعد من أن يلمح أي عداء بين مذهب الشك والمسيحية، بل إنه يثني على مذهب الشك بوصفه أفضل تمهيد ممكن للعقل حتى يتلقى الوحي المتعالي على الطبيعة »[153].

اختار الشكاك موضوع الألوهية هدفا لنقدهم الخاص، كما تعرضوا أيضا للعلاقات الفلسفية بين الله ومسائل الإحساس والخلود، وأسس الأخلاق، ومن المفيد تاريخيا أن ننظر في هذا العنقود الخاص من المشكلات من حيث ارتباطه بالتحليل المتشكك لمعرفة الله، فهذا الارتباط يساعد على شرح الكيفية التي كان ينظر بها العقليون والتجريبيون إلى العلاقات القائمة بين الله والطبيعة الإنسانية، ولقد أثرت الطريقة التي وضّح بها مذهب الشك مشكلة الله تأثيرا عميقا على دور الإله في مذاهب الفلسفة الحديثة[154].

وعموما نلاحظ أن الشك شَمِل الفلسفة والعلم والدّين، هذا الشك تبلور في نزعة عقلية لم تأخذ نمطا واحدا، بسبب نوع الشك المتبع ودرجة شدته.

ب - المذهب العقلي:

رغم وجود هذا المذهب في تاريخ الفلسفة منذ اليونان، إلا أن عقلانية ما بعد النهضة مختلفة، هذا العقل غالبا استبعد كل المسلمات، بما فيها الموروث القديم الذي لم يعد يجذبه تعليم رجال الدّين، ثم أنه في القرن السادس عشر جرى تأسيس معهد فرنسا خارج إطار الجهات الرسمية، والذي لم يكن الغرض منه خلافا للجامعات، تصنيف المعرفة المستفادة والمتوارثة، بل تشجيع البحوث والمعارف

---

[151] المرجع نفسه، ص 68.

[152] جيمس كولينز: المرجع السابق، ص 70-71.

[153] المرجع نفسه، ص 75.

[154] المرجع نفسه، ص 57.

الجديدة، الأمر الذي أدى إلى تفريخ سريع للمذاهب والأفكار[155] منها طبعا التيار العقلي، هذا التيار الذي عرف أشكالا متعددة، ولكن يمكن إجماله تحديدا في شكلين:

---

[155] اميل برهييه: تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط والنهضة، ص 277.

1- النزعة العقلية التبريرية:

هي استمرار للعقلية التقليدية، ولكن بوسائل جديدة نوعا ما، تُسلِّم بالبديهيات العقلية، وقد تصل إلى نفس ما يقره الدّين واللاهوت من عقائد وعلى رأسها عقيدة وجود الله، ولكن عن طريق الاستدلال العقلي، بعيدا عن التسليم والإيمان الساذجين وإن كانت هذه العقلية التبريرية سلمت بالكثير من القضايا والعقائد الإيمانية رغم أنها لم تجد لها تبريرا عقليا.

ويمكن تمثيل هذا التيار خاصة عند ديكارت الذي اعتبر العقل أعدل قسمة بين الناس، وأنه سلطة عليا نثبت بها الأنا، ووجود الله الكامل اللامتناهي الموجود في النفس، ولكن يستثنى « من حكم العقل العقائد والكنيسة والكتاب المقدس والعادات والتقاليد والأخلاق ونظم الحكم، أي أنه قصر تطبيق أحكام العقل على الفكر فحسب دون الواقع »[156].

وبالرغم من أن أنصار ديكارت دافعوا عنه، وبرَّرُوا موقفه هذا الذي يساند السلطات الدينية، بأنه مجرد احتيال حتى يصل إلى هدفه، إلا أن أنصار العقلية النقدية كان لهم موقف آخر، و استمر هذا الخط العقلي التبريري الذي دافع عن العقائد المسيحية في مالبراش وليبنتر وباسكال، وسار كانط في الخط التبريري نفسه بتقسيمه العقل إلى نظري وآخر عملي مقرا بالشروط القبلية عكس ما نجده عند:

2- النزعة العقلية النقدية:

تيار لم ينكر الدّين كلية، لكن يقيمه على أسس عقلية، ويرفض ما لا يتقبله حسه العقلي النقدي، حيث توصل بعض العقليين إلى ما يعرف « بالتوحيد الخالص » المنفصل عن الوحي واللاهوت، هذا يبرر « أن مسار العقيدة العقلانية يتجه إلى الابتعاد عن المسيحية، فالمفكر العقلاني يميل إلى الموقف القائل بأن المعقول هو الطبيعي، ولا وجود لشيء خارق للطبيعة، وأقصى ما يعترف به هو المجهول الذي يصبح يوما ما معلوما ولا مكان في مخططه لقوى خارقة »[157].

الأمر الذي يُفسر ظهور فكرة الدّين الطبيعي، خاصة بعد المعلومات التي وفرتها اكتشافات كولمبس وفاسكودي جاما وماجلان، عن شعوب كانت تعيش بمعزل عن المسيحية ،لكنها تتوفر على أخلاق وأديان، كل هذه الأحداث قادت وأوحت بفكرة الدّين الطبيعي والأخلاق الطبيعية، قوامهما العقل والعقل فقط.

ولكن هناك ملاحظة هامة، ليست كل النزعة العقلية النقدية على نمط واحد في علاقتها بالدّين والوحي، ومرد ذلك إلى نوع ودرجة الشك الذي تستند إليه، من هنا « إذا لم نفحص مدى السلب الشكاك وعمقه، فلن نستطيع أن نقدر السياق والدوافع الكامنة وراء كثير من التأكيدات الحديثة لقدرة

---

[156] حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، ص 24-25.

[157] كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ص 12.

العقل على المعرفة، كما لن نستطيع تقدير التحديدات الدالة المترتبة على مثل تلك الدعاوى »[158] خاصة منها التي سلطت العقل لدراسة الدّين. نجد مثلا جون اوستريك، سان سيمون، سبينوزا في القرن السابع عشر، تميز جميعهم بنقد جذري لا تبرير فيه، انصب على دراسة الكتاب المقدس برؤية شكية نقدية في أصالته، مستبعدين نظريات اللاهوت وقرارات الكنيسة بحرمة تفسيره وتأويله، وهكذا أثمرت هذه الدراسة النقدية على تخصصات دينية عديدة.

والمؤكد أنه « لم يعد منذ ذلك الحين حل مشكلة الشك بالرجوع إلى الإيمان والاحتماء به، كما كان الحال من قبل ذلك، بسبب أن الدّين نفسه أصبح هدفا لهجوم الشك » [159] ثم لدراسات نقدية أصيلة.

ج- المذهب التجريبي:

إلى جانب المذهب العقلي برز بالموازاة المذهب التجريبي، فبعد نقد أرسطو ورفض منطقه الصوري العقيم والإطلاع على علم المسلمين، العقل الأوربي سئم النظر والتأمل والتجريد، واتجه نحو أسس حسية مادية تجريبية، فلا مسلمات أو بديهيات أو أحكام مسبقة أو معرفة نقلية صادقة، وإنما لمعرفة الصدق من الكذب محك واحد يحتكم إليه هو الحس والتجربة ، كما « كان التيار التجريبي أكثر جذرية للموروث وأكثر رفضا للتراث الفكري القديم، الذي كان العلم وقتئذ جزءا منه فهو يرفض المسلمات كلها باعتبارها أوهاما أو شبه أوهام، لذلك نجد قوة الرفض فيه أعظم مما في التيار العقلي »[160] خاصة في شق العقلانية التبريرية. التيار التجريبي، كان أحادي النظرة إلى الواقع، الذي أصبح يساوي عنده الحس والمادة فقط « لم يكن هناك أي إيمان مسبق، بل إيمان بعدي بالعالم من خلال شهادة الحواس »[161].

هكذا نشأ المذهب التجريبي امتدادا لنشأة العلم الحديث فهو « تيار العلماء الحقيقيين الذين لم يكن قدوتهم أفلاطون وأرسطو، بل أرخميدس الذي كان مجهولا جهلا تاما في العصور الوسطى، تأدى بقفزة واحدة إلى وضع للتعلم أكثر تقدما من كل ما يمكن أن يعلمه المأثور »[162].

علماء النهضة عندما استعانوا بما سجله أرخميدس حققوا تقدما هائلا، وصل إلى درجة إضفاء الصورة الآلية الرياضية الصارمة على العالم، والتي تفتقد إلى أي جاذبية روحانية. فعلم النهضة عرف كاكتشاف للواقع بطريق إنساني خالص، كما أنه رفض كل افتراض مسبق، مفضلا أن يبدأ الواقع ذاته من أجل رؤية وضعه الخاص، ولكن هذه الرؤية أو الحقيقة معطاة سلفا في الوحي المكتمل[*]، وتؤدي

---

[158] جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ص 57.

[159] حمدي زقزوق: الفلسفة الحديثة، ص 59-60.

[160] حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، ج$_2$، ص 28.

[161] المرجع نفسه، ص 28.

[162] اميل برهييه: تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط والنهضة، ص 272.

[*] يوظفه حسن حنفي بمعنى الإسلام أو القرآن الكريم. انظر ظاهريات التأويل ص 36.

قوة الاكتشاف إلى المغالاة، إذ ينقلب العلم إلى تحويل الطبيعة إلى مادة، وإلى التخصص في المعرفة وتحويل الحياة إلى تقنية[163]، الأمر الذي نوضحه في الفصل الرابع.

الحقيقة أصبحت تتجاذبها أطراف عدة، لأنه وعلى سبيل المثال: « إن كان بعض الفلاسفة يعتقدون بأن مذاهبهم تعبر أصدق تعبير عن الحقيقة المطلقة، فإن العلماء يقررون بأن الحقيقة المطلقة لا وجود لها، وإذا كان الفلاسفة الإيمانيون والإشراقيون يتحدثون عن حقائق دينية مصدرها الوحي، فإن العلماء يرفضون ذلك ويتحدثون عن حقائق علمية مصدرها العقل وأساسها التجربة »[164].

---

[163] حسن حنفي: ظاهريات التأويل، ص 37.

[164] مهدي فضل الله: آراء نقدية في مشكلات الدّين والفلسفة والمنطق، دار الأندلس، لبنان، ط$_1$ 1981، ص 14.

د - تقييم نقد النهضة:

كما لاحظنا عصر النهضة رغم أنه عرف الكثير من مظاهر تسلط الوسيط التي بقيت مستمرة خاصة محاكم التفتيش، إلا أنه تميز بحرية نقد واسعة لكل الموروث.

وبما أن الموروث كان قلبا وقالبا مغلفا بالمعنى والطابع الديني، فإن النقد بداهة انصب على الدين، فالمسيحية تلقت نقدا داخليا من قبل رجالها عن طريق الإصلاح الديني ثم الإصلاح المضاد، وكذلك من قبل الطبقة المثقفة فلاسفة وعلماء مؤمنين وملحدين.

وقد مر بنا المذهب الشكي الذي لامس المشكلة الدينية ولم يرفض الدّين مطلقا عند بعض أنصاره.

وفي الحقيقة ما تمخض عن النهضة خاصة في مجال نقد الدّين أو رفضه يبدو سلبيا، لكن يحمل الكثير من التطور الإيجابية، لقد بدأت الدراسات الدينية تنحو نحو العلمية العقلانية، مبتعدة عن لغة الأوامر والأسرار. هذا خدم كثيرا الدّين المسيحي بتخليصه من أعباء اللاهوت المدرسي، كما خفف على المرء المسيحي المؤمن ليمارس إيمانه بشكل أفضل وبراحة أكبر، لأنه برغم موجة الإلحاد التي أشرنا إلى بداية انتشارها في عصر النهضة، إلا أن فعل رفض الدّين لم يكن عاما مطلقا من جهة، ولم يبقى مستمرا من جهة أخرى، وكان الاتجاه إلى حل وسط عقلاني، فالمجتمع والفرد وجدا الحاجة الملحة إلى الدّين ولكن برؤية عقلانية، « أي ما رفضه الشعور الأوربي أولا، وهو المسلمات الدينية، عاد إلى الظهور بطريقه الطبيعي، الدّين كمقتضى من مقتضيات الواقع وكمطلب له، بالبحث الحر والجهد الإنساني »[165].

فالرفض كما تبين لاحقا (ق 17) لم يكن يعني القطيعة المطلقة، وإنما الذي حدث خاصة عند العقلانية المؤمنة عملية مزدوجة:

- رفض السلوكيات التي لا علاقة لها بالدّين، التي كانت مورست من قبل رجاله مع رفض للعقائد التي تتعارض ومنطق العقل.
- التمسك بالإيمان بالله وبالقيم الدينية.

في القرن 16 زادت العناية بالمشكلة الدينية، خاصة وأن المناخ الفكري كان يحمل أجواء مختلفة من الأفلاطونيين الإنسانيين إلى الطبيعيين الرشديين إلى أصحاب الإصلاح، والإصلاح المضاد، والعلماء، الأمر الذي جعل الاهتمام بالدّين ذا أوجه متعددة. منها من أراد دراسة كل الأديان، خاصة البدائية منها التي شوهدت في المناطق المكتشفة حديثا، من ذلك تصنيف الأديان على اختلافها الذي وضعه هربرت دي شربر ***H. De Cherbury*** وأنطوني كولنز ***A. Colins***، وكذلك أخذ المبشرون ومنهم كاري***Carrey*** بدراسة كتب الهند المقدسة وترجمتها، كما حاول لافيتو ***Lafitou*** التقريب بين الديانات

---

[165] حسن حنفي: في الفكر العربي المعاصر، ص 31.

الابتدائية وبين عبادات العصر القديم، وأكد د.بروس ***D. Brusses*** أنه من الجائز تحري أصل الدّين في سلوك الإنسان[166].

كذلك نجد المذهب الإنساني الأفلاطوني، والذي وجد توافقا بين المسيحية والفلسفة، هذه الأخيرة التي اعتبرها مسيحية أيضا، من هنا جاءت فكرة « ديانة مشتركة بين البشرية ثقافيا، ديانة يمكن الاهتداء إلى أصولها بقدر متفاوت من الغموض، من مأثورات الشعوب قاطبة، وقد لا تكون المسيحية سوى مظهر عارض لها »[167].

هذه النظرة العالمية للدّين وجدت صداها لاحقا خاصة عند النزعة الوضعية.

كذلك يلاحظ في القرن السادس عشر، أن تيارا صوفيا أتى بأفكار ذات صلة بالبدع الوسيطية، تخطت حسب برهييه الكتاب المقدس لتبلغ الأسرار الإلهية كما تدعي[168].

هذه الرؤى على اختلافها تنبئ بتوجه العقل في أوربا نحو دراسة الدّين بمنهجية تختلف قلبا وقالبا عن العصر الوسيط، دراسة تستند إلى رؤية عقلية متحررة من أي أحكام مسبقة أو وصاية إلى درجة الوقوع في الأحكام المتطرفة.

« فمنذ النهضة، والتي أصبحت ممكنة فقط، بعد النهضة، أهمل اللاهوت العقائدي باعتباره توجها للفكر، ثم أصبح « الكوجيتو » هو نقطة البداية مع بداهة الفكر. ويمكن للفكر غير المتوجه بالوحي أن يتوجه نحو أي شيء، لذلك توجه يمينا ويسارا يحاول المستحيل من أجل الوصول إلى الشيء »[169].

وسيظهر هذا التوجه بوضوح بارز في القرن السابع عشر الذي يؤرخ لميلاد الفلسفة الحديثة، والذي قدم بحق النقد التاريخي للكتاب المقدس.

---

[166] عادل العوا: علم الأديان، ص 7.

[167] اميل برهييه: تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط والنهضة، ص 279.

[168] المرجع نفسه، ص 280.

[169] حسن حنفي: ظاهريات التأويل، ص.

الفصــل الثانـي

النقد التاريخي للنص الديني في القرن السابع عشر
سبينوزا نموذجا

تمهيـد

الخصائص العامة للقرن السابع عشر

تأسيس النقد التاريخي للكتاب المقدس

المبحث الأول: سبينوزا والرسالة اللاهوتية السياسية

3- سبينوزا بين الجالية اليهودية بامستردام

4- رد فعل الكنيسة عليه

نشره لرسالته وردود الفعل عليها

الأسباب والأهداف من الرسالة

المبحث الثاني: منهج النقد والتفسير التاريخي عند سبينوزا

كيف ينال الكتاب القداسة

مقدمات وقواعد المنهج

منهجه التفسيري التاريخي

خطوات الفحص التاريخي

صعوبات المنهج

المبحث الثالث: تطبيق منهج النقد التاريخي على التوراة

نقد تدوين الأسفار الخمسة

الشك في نسبة أسفار موسى الخمسة

المبحث الرابع: أثر النقد التاريخي في فهم سبينوزا للعقائد المسيحية

نقده لسلوك رجال الدّين المسيحي

موقفه من المسيح

نقده لروايات الإنجيل

تمييزه بين الحواري والروح القدس

نتائج نقد سبينوزا

أ- الخصائص العامة للقرن السابع عشر:

إن الانتقال من عصر النهضة إلى العصر الحديث، لم يكن طريقا متصلا معبدا، بل كانت تعترضه فوهات براكين عميقة من نقد الشكاك[1] الذي انصب على كل الموروث، خاصة الديني منه. نقد أدخل أوربا مرحلة جديدة بكل المعاني، ورغم ما يحمله هذا الجديد من إيجابيات لا تنكر، لكن استحضار المرحلة السابقة (النهضة) بمخاضها، وما تولّد عنه، يجعلنا نؤيد القول بأن العالم الحديث نشأ في حالة من التشويش النفسي[2]، وذلك بسبب التغيرات السريعة، والمتعجلة التي تريد أن تسبق الزمن، مما جعل الكثير منها يفتقد إلى نظام المنهج، تتخبط تخبطا عشوائيا، دون تحديد الهدف المرجو.

لقد كان المطلوب هو التغيير، كرغبة ملحة، وفعلا بحلول القرن السابع عشر تعرف أوربا مرحلة تاريخية جديدة، اصطلح عليها بالعالم الحديث، عالم النزعة العقلانية واضحة الدلالة فيه، رفض القديم بكل سلطاته باعتبارها أوهاما ضالة، السلطة الجديدة تحتكم إلى العقل بدل (الدّين)، العقل الذي اعتبر إلها بكل معاني الألوهية، من سلطة وقدرة وشمول، هذا العقل لم يعد يقبل شيئا دون نقد، من هنا كان رفضه للقديم « لا لأنه قديم، بل لأنه متبوع بلا نقد أو تمحيص »[3].

ودعم هذا الرأي المبادئ الديكارتية بوضوحها وتميزها، والتي لا تقر بأي سلطة غير سلطة العقل، هذه المبادئ لاقت التأييد من قبل أغلب المفكرين، الأمر الذي أدى إلى رفض المسلمات غير المبرهن عليها في مختلف فروع المعرفة.

والذي يعنينا أكثر، التغيير الذي حدث في المؤسسة الدينية، وفي نظرة الناس إلى المسيحية، وهنا نسجل بداية، أنه برغم التغيير الذي حدث في عصر النهضة على هذا المستوى، إلا أنه لوحظ استمرار التسلط الكنسي، وإن كان بشكل متفاوت، من دولة إلى أخرى، حسب توفر جو الحرية من عدمه، ديوان التفتيش في إيطاليا مثلا كان رحيما نسبيا، ويذكر صاحب قصة الحضارة أن أشهر ضحاياه القس الإسباني « مجويل دي مولينوس » الذي نشر كتابا بعنوان « المرشد الروحي » أتى فيه بأفكار دينية جريئة حيث ذكر أنه يجوز للمتعبد الذي انقطع للاتصال بالله، أن يتجاهل وهو مطمئن كل الوساطات الكهنوتية والطقوس الكنسية، كما أنه لا حرج على العابد الواثق من تحرره من الخطيئة الأخلاقية أن يتناول القربان دون أن يعترف للكاهن قبل التناول[4].

---

(1) جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ص 57.

(2) ديفيد وولش: عصر ما بعد الأيديولوجيا، ص 175.

(3) حسن حنفي: قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، ج$_2$، ص 45.

(4) ول ديورانت: قصة الحضارة، عصر لويس الرابع عشر، مج33-34، ص 92.

ديوان التفتيش اعتبر هذه الآراء هرطقة، وسجن هذا القس مع مائة من أتباعه وهذا سنة 1685، وكانت أخطر تهمة وجهت له، دعوته لتحطيم صور المسيح المصلوب والتماثيل الدينية، لأنها تعوق هدوء المتعبد، وقد مكث الرجل في السجن حتى وفاته سنة 1697. هذه الحادثة ومثيلاتها، تكشف عن وعي ديني كبير داخل المؤسسة الدينية لم ينصب على نقد النص، ولكن على الأشكال والطقوس العقدية.

وبالرغم من أن القرن السابع عشر، قرن العقلانية وتأسيس الفلسفة الحديثة، إلا أنه حدثت فيه مجازر، مثل الحرق الجماعي لثلاثة آلاف بروتستانتي في فرنسا سنة 1686[5]. كذلك إيمان بعض الناس بالسحر والسحرة، قاد رجال الدّين إلى قتل وحرق العديد من الساحرات والسحرة أو الأشخاص ذوي السلوك الغريب. وعموما نظمت محاكمات عديدة وصدرت أحكام الإعدام في حق الكثيرين، خاصة أنصار العقل، الذين هاجموا العقائد الدينية أو أنكروها، و أجد تعليق المؤرخ توينبي يشخص بشكل جيد ما حدث من تجاوزات ومظالم في حق الكثير من الناس، حيث يقول: « فلم تنقض العصور الوسطى، حتى أشرف العالم الأوربي على عهد إرهابي ملوث بالدم الآثم »[6].

هذا يبرر الاهتمام المستمر بالمسائل الدينية والمناقشات المريرة، التي أدت إلى الاضطهاد والحرب بين المسيحيين الكاثوليك حول مصادر الحقيقة الدينية والإرادة الحرة والقدر وعقيدة التثليث والفتاوى الأخلاقية، ومع ذلك بدأ الشك الديني يتفاقم كمؤشر ممهد لعصر التنوير، كما حدثت تغيرات هامة داخل الفكر الديني ذاته، من ناحية مصادر المعرفة الدينية ومصداقيتها، وحول الله[7].

لكن بالموازاة، نجد حركة تسامح ديني واسعة مع تقدم العقلانية ثم إن حجج العقلانيين أمثال هوبز وسبينوزا، قوّضت شيئا فشيئا وهم السحر، في أوساط العلمانيين المثقفين، كما وقف المحامون والقضاة، بدرجة متزايدة في وجه اللاهوتيين، رافضين الاتهام والإدانة بالسحر[8].

كذلك حركة التسامح الديني أخذت في الاتساع لتتجاوز المسيحية، وتشمل كل الأديان، من ذلك إعلان روجر وليمز عام 1644 « إنها إرادة الله وأمره، أن تباح لجميع الناس، في جميع الأمم، أشد المعتقدات والعبادات وثنية أو يهودية أو تركية أو عداء للمسيح » [9].

ثم إن المعالم التجارية لبلدان أوربا فرضت التسامح مع كل التجار القادمين من بلدان أجنبية، أيا كانت ديانتهم.

---

[5] المرجع نفسه، ص 93.

[6] أرنولد توينبي: مختصر دراسة التاريخ، ج2، ص 103.

[7] فرانكلين باور: الفكر الأوربي الحديث، القرن السابع عشر، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1987، ص 75-76.

[8] ول ديورانت: قصة الحضارة، عصر لويس الرابع عشر، مج33-34، ص 165.

[9] المرجع نفسه، ص 166.

هذا التغير الفكري واكبه تغير اجتماعي عميق، أدى إلى خلق مساحة أوسع من التقبل للآخر، فتعدد المذاهب والآراء والمصالح أيضا، جعل النظام الاجتماعي يبدو أعسر فأعسر دون توفر التسامح المتبادل[10].

هكذا توالت دعوات التسامح كالمطالبة بالنشر دون رخصة، واشتهرت هولندا بتوفير مناخ الحرية للجميع والتي أقام بها ديكارت عشرين عاما، تخللتها تنقلات قصيرة، كذلك طبع بها كتبه، كما لجأ إليها لوك هاربا من رجعية إنجلترا، أما سبينوزا كاد يكون متعذرا عليه أن يضع مؤلفاته في بلد آخر[11].

ومع نهاية القرن السابع عشر، تقلص سلطان الكنيسة، حتى بلغ درجة الصفر حيث لا نجد كنيسة تجرؤ على فعل ما قامت به ضد برونو عام 1600، أو بجاليلو 1633. هذه التطورات انعكست أيضا على دراسة الإنسان، التي بدأت تبتعد عن الطروح الماورائية والغائية، فالإنسان كائن عاقل، بل هو عقل فقط، تحرر وحقق وجوده، وسيختار قيمه وفقا لمتطلبات وضعه الجديد، دون اللجوء إلى قيم دينية أو أخلاقية أخرى، غير التي يمليها ويقبلها العقل، هذه النظرة للإنسان شديدة النرجسية تعلي من قدر الإنسان وتدفعه إلى الفخر بقوته، التي ازدادت زيادة كبيرة بفضل الآلات والمعدات التي خلقها الإنسان بنفسه[12].

هذا يقودنا إلى ذكر ميزة أخرى تخص العلم، فهو الآخر تطور بشكل جيد وأصبح يخضع لسلطة العقل وحده، فالعالم ليس روحا، وإنما مادة تخضع لقوانين صارمة، العقل وحده يتوصل إليها، هذا العلم سيعرف مواجهات حادة مع الموقف الديني، بسبب توصله إلى حقائق تتعارض مع ما هو وارد في الكتاب المقدس.

تحررية القرن السابع عشر مكنت من تحرير من كانوا يمارسونها من كافة ضروب الطغيان السياسي والديني والعقلي والاقتصادي، الذي ما يزال تراث العصور الوسطى المتداعي متشبثا به[13].

إذن القرن السابع عشر عرف بروز النزعة العقلانية بشكل واضح إلى جانب النزعة الإنسانية دون أن ننسى التطور العلمي المواكب لهما، والذي يعنينا أكثر تأسيس النقد التاريخي للكتاب المقدس.

---

[10] المرجع نفسه، ص 167.

[11] راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ج$_3$ للفلسفة الحديثة، ص 106.

[12] فرانكلين باور: الفكر الأوربي الحديث، القرن السابع عشر، ص 28.

[13] راسل: حكمة الغرب، ج$_2$، ص 105.

تأسيس النقد التاريخي للكتاب المقدس:

كل فروع المعرفة استفادت من أحداث النهضة، وتطورات القرن السابع عشر ومنها دراسة الأديان التي عرفت نقلة نوعية، وكما سبق ذكره، ظهر نقد في صفوف بعض رجال الدّين واللاهوتيين، انصب على نقد سلوك[*] رجال الدّين، الذي كان يتعارض وروح الدّين وقيمه، بل وتعاليم الوحي. لكن بعد ذلك، انتقل النقد إلى مستوى آخر، إلى النص الديني ذاته، حيث « بدأت الدراسة الناقدة للكتاب المقدس في هذا العصر، تجعل الناس أحرارا في الإعجاب به أدبا والتشكيك فيه علما »[14]، خاصة بعد الإنتشار الواسع للكتاب المقدس باللغات المحلية إلى جانب اللاتينية، وانتشار تفاسير البروتستانت له منذ حركة الإصلاح.

بهذا الشكل بدأت الخطوات الأولى لتأسيس النقد التاريخي خاصة للكتاب المقدس، في الغرب المسيحي، على يد مجموعة من المفكرين والفلاسفة اللاهوتيين أيضا، حيث بدأ الوعي الأوربي الحديث يبحث وبجهد إنساني خالص عن الحقيقة المعطاة سلفا في الوحي والتي رفضها عصر النهضة[15]، الحقيقة التي يمكن أن يجدها في كتابه المقدس، لكن بعد أن يعرّضه لعملية نقد صارمة، كما يمكن أن لا يعثر عليها داخله. وبما أن النقد التاريخي يسعى للتأكد من صحة الوثيقة، وصحة الرواية ومصداقية الراوي، فإنه في حالة الكتاب المقدس، يهدف إلى الإجابة عن سؤال جوهري طرحه الغرب المسيحي.

هل الكتاب المقدس كلام الله؟ هل يحمل حقيقة كلمة الرَّب؟ أم يمكن أن يكون منحولا ومؤلفا من قبل أشخاص مثلنا، وبالتالي يكون الكتاب الذي نعتقده إلهي المصدر، كتاب إنساني، كأي مؤلف نتداوله يخضع لما تخضع له مؤلفات البشر؟

هذا السؤال الحساس الخطير، والذي جر العديد من الأسئلة، تكفل به النقد التاريخي الذي سلط على الكتاب المقدس بعهديه، والذي قاد إلى نتائج تجمع على الطعن في أصالته.

وبالرغم من صدور ردود أفعال قوية ضد حركة النقد، وضد النتائج المتوصل إليها، والتي أدت إلى تشكيك خطير وهدام للعقيدة، إلا أن عملية النقد استمرت، والتي يعد سبينوزا رائدها الحقيقي، ويتبعه

---

[*] يحصي حسن حنفي الآيات الواردة في القرآن الكريم، المتعلقة بما أسماه: قضايا أنماط السلوك معلقا: « وتتفق كل النصوص الخاصة، بسلوك أهل الكتاب على التناقض بين العمل وأسس العمل في معطى الوحي، الذي لم يحافظ على الصحة التاريخية، ولا على فهمه الصحيح من قبل، ويحلل الانحراف أمام نفسه، وأمام الله، وكان المقصود دائما اليهود وليس النصارى. وكانت تخبئه حقيقة الفعل ظاهرة منتشرة في إسرائيل، كانت تعلم أنها تتعدى الشريعة، ولكنها لا تعترف بذلك، لم تكن تصدق بحقيقة الوحي، بالرغم أنها تعلم أنه وحي ». أنظر متن وهامش: ظاهريات التأويل، ص 23 وما بعدها.

[14] ول ديورانت: قصة الحضارة، عصر لويس الرابع عشر، مج33-34، ص 166.

[15] حسني حنفي: ظاهريات التأويل، ص 79.

القسيس الفرنسي ريتشارد سيمون الذي توفي عام 1712، والذي ألف كتابا بعنوان: تاريخ نقدي للعهد القديم، والذي حاول أن يرد فيه على آراء سبينوزا، لكنه في النهاية سلم بالكثير من نقد سبينوزا، وبهذا المؤلف يعد ريتشارد سيمون من المؤسسين لعلم النقد التاريخي للعهد القديم، حيث توصل إلى أن الصورة التي وصلت بها الكتابات المقدسة إلينا هي الصورة التي قدمها عزرا والكتبة كما يرى أن الأنبياء الذين بواسطتهم كتبت هذه الأقوال بصورة أساسية، هم أنفسهم كتبة المملكة الرسميين، الذين كان عملهم جمع قوائم المملكة، سواء التي كتبت بواسطتهم أم التي كتبت بواسطة غيرهم[16].

من هنا سلّم ريتشارد سيمون – مثل سبينوزا – أن أسفار العهد القديم، ليست تماما من عمل المؤلفين الذين نسبت إليهم، وأنه لا يمكن أن يكون موسى كتب الأسفار الخمسة، وأن أسفار الكتاب عراها التغيير الكثير عن صورتها الأصلية بأقلام الكتبة الناشرين الذين نقلوها إلى الخلف[17].

وتعد محاولة ريتشارد سيمون إلى جانب محاولة سبينوزا من المعالم في الدراسة الحديثة للكتاب المقدس، لدرجة أن حذّر ليبنتز من أن هذا الاتجاه في التحقيق والنقد سيدمر المسيحية[18].

ورغم الأصوات المناهضة الرافضة لنقد الكتاب المقدس، إلا أن عمل النقاد استمر وما يزال حتى يومنا هذا، وللكشف عن هذا النقد كعلم ومنهج قائم، نتعرض بالتحليل للنموذج المختار في القرن السابع عشر.

---

(16) محمد حسن خليفة وأحمد محمود هويدي: اتجاهات نقد العهد القديم، دار الثقافة العربية، ط1، 2001 ص 92.

(17) ول ديورانت: قصة الحضارة، عصر لويس الرابع عشر، مج33-34، ص 180.

(18) المرجع نفسه، ص 181.

المبحث الأول- سبينوزا والرسالة في اللاهوت والسياسة:

سبينوزا 1632-1677 سليل أسرة يهودية، هاجرت من البرتغال أو إسبانيا هربا من بطش محاكم التفتيش لتستقر بامستردام، التي ولد بها فيلسوفنا، أين يتوفر جو من الحرية والتسامح.

في مدرسة الجالية اليهودية تلقى سبينوزا التعليم الديني المألوف، المبني على التوراة والتلمود، كذلك بعض الدراسات للفلاسفة الحبرانيين، خاصة ابن عزرا وموسى بن ميمون إلى جانب إطلاع بسيط على القبالة[19]. إلى جانب التعليم الديني تلقى بالإسبانية قدرا من العلوم الدنيوية كالرياضيات والهندسة وبعض اللغات كالبرتغالية والهولندية إلى جانب دراسته للفلسفة[20].

ذكاء سبينوزا المبكر قاده إلى طرح تساؤلات، خاصة فيما يتعلق بتعليمه الديني، حيث أجرى مقارنات قادته في النهاية إلى استنتاجات كانت السبب في وصم حياته في المجتمع اليهودي بالكفر والعار، بل وصدور قرار الحرمان في حقه.

لقد أمل الأساتذة أن يكون سبينوزا حاخاما كبيرا، لكنه تحوّل إلى أكبر ناقد للكتاب المقدس، الأمر الذي خيب آمالهم، وجلب عليه لعنات اليهود، لكن كيف تم ذلك؟

أ- سبينوزا بين الجالية اليهودية في امستردام:

لم يكن اليهود طبقة منسجمة دينيا بسبب تكوينهم المزدوج، فاليهود الذين جاءوا مهاجرين لم يتلقوا تعليما دينيا تقليديا، لأنهم تنصروا رغما عنهم، بموجب قرار فريديناند سنة 1492م، لكنهم بقوا يهودا بشكل سري، وبما أن التعليم الديني كان محظورا، ما اتقنوا حرفا من اللغة العبرية، ولا من شروح التلمود، فلما هاجروا إلى امستردام وجدوا أنفسهم بين جالية يهودية تسيطر عليها دراسة صوفية القبالة، وتجهل بشكل مطبق العلوم الدنيوية، هذا سبب الخلافات الدينية في صفوف يهود امستردام في النصف الأول من القرن السابع عشر[21].

اليهود الذين درسوا الطب والمنطق والميتافيزيقا، اصطدموا بتعليم رجال الدّين، وبدأت تحدث منازعات، وسبينوزا مازال طفلا، وما إن صار شابا واعيا بدأ يسمع ببعض الهرطقات اليهودية القديمة منها والحديثة.

---

(19) القبالة Cabale: في العبرية هي التقليد الموروث أو المقبول، وتطلق على التأويل الخفي للتوارة وهي خليط من التصوف والسحر والفلسفة، ولها معنيين: كتاب قديم يلخص تعليم الديانة الشعبية لبني إسرائيل، أو مذهب يشتمل عليه كتاب القبالة. أنظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2 دار الكتاب اللبناني، 1982، ص 183.

(20) أنظر قصة الحضارة، مج33-34، ص 105-106. واميل برهييه: تاريخ الفلسفة، القرن السابع عشر، ص 190.

(21) اميل برهييه: تاريخ الفلسفة، القرن السابع عشر، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ط1، 1973، ص 190-191.

من القديمة ما أشار إليه ابن عزرا من صعاب تنطوي عليها نسبة الأسفار الخمسة إلى موسى، الأمر الذي حفزه لمطالعة تاريخ قومه ودينه، بنهم كبير، ولم يتوقف عند ابن عزرا، حيث انكب على فلسفة ابن جبريل الصوفية، وموسى القرطبي الذي تأثر بآرائه في وحدة الله والكون، كما اطلع على آراء ابن جيرسون القائلة بأبدية العالم، وحدّاي الذي اعتقد أن الكون المادي هو جسم الله، وكذلك اطلع على ابن ميمون وابن رشد وغيرهم[22].

لكن كتاب « دلالة الحائر »[*] زاد من حيرة سبينوزا، فابن ميمون، أثار لديه أسئلة وشكوكا، أكثر بكثير من أن يقدم له أجوبة، الأمر الذي جعله يعتبر رجال الدّين وحماته من أشد أعداء الدّين، لأن آراءهم تولد الشك وتحفز العقل بدلا من أن تهديه وهذا يصدق على كتابات ابن ميمون، لكن أكثر على كتابات ابن عزرا التي أثارت مشاكل دينية دون أن تحسم الأمر[23].

بعد إطلاع سبينوزا على هؤلاء اليهود التقليديين، قرأ للمحدثين مثل ليفي جيرسون، الذي كان قد هبط بمعجزات الكتاب المقدس إلى مجرد أسباب طبيعية وأخضع الإيمان إلى العقل. أما الحادثة التي أثرت فيه بعمق وكانت قد تمت وهو في الثامنة من عمره، ما كتبه أوريل أكوستا نافيا عقيدة الخلود والآخرة، معتبرا شريعة موسى اختراعا بشريا[24]، الأمر الذي جعل الكنيس اليهودي يرغمه على التراجع عن آرائه تفاديا للفتنة.

ومعنى التراجع أن يستلقي الكاتب المتكبر على الأرض، مقابل عتبة الكنيسة كي تمشي جماعة المصلين فوق جسمه، وهذا لإذلاله طبعا، لكن أوريال بقي مصرا على موقفه، وحزّ في نفسه قرار الحرمان، فأطلق الرصاص على نفسه سنة 1647.

هذا الحادث الذي لم يستوعبه سبينوزا طفلا، بقي ذكرى غامضة في شعوره لكن كان سببا في زيادة « حدة الثورة التي تعتمل في ذهن سبينوزا حين أحس بأن لاهوت عشيرته وأسرته العتيد يفلت منه »[25]. هذا الحدث المؤلم في منتصف القرن السابع عشر، يكشف عن احتقان الوضع الديني واحتدام الجدل، داخل الكنيس اليهودي.

---

[22] كامل محمد عويضة: باروخ سبينوزا فيلسوف المنطق الجديد، دار الكتب العلمية، ط1، 1993 ص 76.

[*] لابن ميمون (1135-1204) فيلسوف يهودي وعالم لاهوتي بالديانة اللاهوتية، كتابه موجه إلى علماء اليهود الحائرين بين ما تقرره الفلسفة العقلية، وما أتت به التوراة وشروحها، وأخذ به أحبار اليهود (العقل والنقل)، بدوي عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ج2، ص 497.

[23] كامل محمد عويضة: باروخ سبينوزا فيلسوف المنطق الجديد، ص 76.

[24] اميل برهييه: تاريخ الفلسفة، القرن السابع عشر، ص 191.

[25] ول ديورانت: قصة الحضارة، عصر لويس الرابع عشر، مج33-34، ص 106.

ومع الوقت تزداد شكوك سبينوزا، ويدفعه فضوله إلى الإطلاع على ما يجري داخل الديانة المسيحية، خاصة القضايا المثارة حول الله والخلود والمصير، فكانت الخطوة الأولى تعلمه للغة اللاتينية على يد عالم هولندي يمتلك أراء ناقدة للمسيحية. وفي الحقيقة، تعلم اللاتينية فتح أبواب المعرفة أمامه من ديمقريطس إلى أفلاطون وأرسطو و أبيقور و برونو و ديكارت و بيكون و هوبز، مما أثرى فكره وأثر على آرائه.

مع كل هذه المعطيات بدأ سبينوزا فعلا يشك في عقيدته، بل غامر وصرّح ببعض أفكاره، وهو في سن العشرين، مثل أن « المادة قد تكون جسم الله، وقد تكون الملائكة أوهام وخيال، وأن الكتاب المقدس لم يذكر شيئا عن الخلود، وأن النفس متماثلة مع الحياة »[26].

وبديهي أن الكنيس لم يقف صامتا أمام هذه الأفكار أو الهرطقات.

---

[26] المرجع نفسه، ص 107.

ب - رد فعل الكنيسة على سبينوزا:

وصل خبر سبينوزا الكنيس اليهودي بامستردام، والذي سبق له وأن أُحرج مرات في مواجهة الهرطقات التي تهاجم عقائد المسيحية واليهودية على السواء وبالنظر إلى ما كانت تتمتع به الجالية اليهودية من حرية وتسامح ديني في هولندا فإنها خشيت إذا تسامحت مع هذه الأفكار، أن تتسبب في زعزعة الأساس الديني للأخلاق وللنظام الاجتماعي، وبهدف إيقاف الفتنة، استدعى الأحبار سبينوزا، وانهالوا عليه أسئلة، وتوسلوه للتراجع عن أفكاره، بل قدموا إغراء ماديا يتمثل في معاش سنوي، لكنه خيب آمالهم ولم يستجب لدعوتهم، فأصدروا في حقه قرار الحرمان التام الذي أبعده عن الجالية اليهودية، ونفي خارج امستردام، لكن سرعان ما عاد إليها(27).

هذه المقاطعة وهذا النفي لم يعدما سبينوزا أصدقاء أو أحباء، ومع ذلك عاش الرجل في عزلة، أبيّ النفس، يعيش من صقل العدسات، رافضا مختلف المساعدات التي قد تؤثر على آرائه، وفي هذه النقطة تحديدا يصفه راسل بأنبل الفلاسفة وأعلاهم قدرا في الجانب الأخلاقي(28).

و اللافت أن البحث يتناول فكر سبينوزا كناقد للكتاب المقدس، دون التعرض إلى جوانب فكره الفلسفية الأخرى كمذهبه في وحدة الوجود، ثم إن آراء الرجل في النقد الديني التاريخي والألوهية، كانت سابقة لعصره، كما شهد له الكثير من المفكرين المعاصرين(29).

ج- نشره للرسالة وردود الفعل عليها:

يذكر ول ديورانت، أن سبينوزا نشر رسالته سنة 1670، دون الإفصاح عن اسمه، وشكلت الرسالة حدثا في البداية، لتصبح فيما بعد معلما من معالم نقد الأسفار المقدسة، كذلك أوضحت صيغة عنوانها، الغرض منها، وهو إيضاح أنه يمكن منح حرية الفكر والتعبير دون تحيز للدّين، كما يمكن عدم كبت هذه الحرية، دون تعريض الدّين والسلام للخطر، وتنصَّل سبينوزا منذ البداية من تهمة الإلحاد، وأنكره بشدة على نفسه، كما أيد أساسيات العقيدة، لكنه أخذ على عاتقه مهمة إثبات قابلية الإنسان للخطأ في هذه الأسفار المقدسة(30).

هكذا نشرت الرسالة، وأوضحت أن الغرض منها كفل حرية العقل في التفكير سواء في الدّين أم السياسة، وأن هذه الحرية لا تتعارض والأمن العام. لكن هل هذا التمهيد أقنع السلطات بتقبل الرسالة، أم

---

(27) ول ديورانت: قصة الحضارة، عصر لويس الرابع عشر، مج33-34، ص 106، 107، 108.

(28) راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة الحديثة، ص 120.

(29) أنظر: راسل: حكمة الغرب، ص 78. وحسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، يعقد مقارنة بين ديكارت وسبينوزا، ص 62.

(30) ول ديورانت: قصة الحضارة، عصر لويس الرابع عشر، مج33-34، ص 112.

أنها لقيت مصير الرفض خاصة وأن الكنيس اليهودي سبق وأن أصدر قرار الحرمان في حق سبينوزا قبل تأليفه للرسالة ونشرها؟.

« ما إن ظهرت الرسالة حتى احتج مجلس كنيسة امستردام (30 يونيو 1670) لدى رئيس الدولة في هولندا على السماح بتداول مثل هذا الكتاب، المملوء بالهرطقة في دولة مسيحية » [31] ،لكن لحسن الحظ، أن جان دي ويت، رئيس هولندا كان من المعجبين بسبينوزا، لكن الوضع لم يستمر هكذا، فبعد صدور الطبعة الثانية عام 1674 أصدر الأمير ومجلس هولندا مرسوما بحظر بيع الكتاب، وفي سنة 1675، أذاع مجلس الكالفينيين بيانا يأمر فيه كل مواطن بالإبلاغ فورا عن أية محاولة لطبع مؤلفات سبينوزا، وحتى سنة 1680، أصدرت السلطات الكنسية نحو خمسين مرسوما بتحريم قراءة مؤلفات الفيلسوف أو تداولها[32].

هذا فيما يخص الردود التي هي قرارات رسمية، لكن كيف كان رد طبقة المثقفين و كيف وجدوا الرسالة؟

لقد صُبَّت اللعنات على سبينوزا واتهم بالكفر، بل عُدَّ شيطانا آثما من قبل الغالبية، بما فيهم الأصدقاء، وإن كان بصورة غير مباشرة وأقل حدة. سبينوزا وقبل أن ينشر رسالته، كان يكتب بشأنها إلى بعض الأصدقاء المثقفين محددا لهم أنه بصدد تأليف رسالة في نقد الكتاب المقدس، لكنه على استعداد لسحب ما يتأكد من أنه يتعارض مع النظام الجمهوري القائم، ورغم مساندة هؤلاء المثقفين له، إلا أن بعضهم تراجع بعد أن رأى أن أبحاثه تصب في الإلحاد والكفر، وهي التهمة التي أصر سبينوزا على نفيها.

من ذلك نجد ملاحظة أولد نبرج التي حدد فيها النقاط التالية:

« الخلط بين الله والطبيعة، وإنكار المعجزات التي يعتقد المسيحيون جميعهم تقريبا أنها وحدها التي تضمن بقاء الإيمان، وغموض موقفه من المسيح وتجسده وتضحيته »[33].

كذلك نجد لابرت دي فلتهويزن ***Lanbert De Velthuysen*** في تقييمه لفكرة سبينوزا حول الضرورة الصارمة في الدّين، حيث يقول: « فأي مجال يمكن أن يظل باقيا لحكم الآخرة، أو احتمال

---

[31] المرجع نفسه، ص 118.

[32] المرجع نفسه، ص 120.

[33] نقلا عن فؤاد زكريا: سبينوزا، سلسلة الفكر المعاصر التنوير، ط3، ص 175.

الثواب أو العقاب، إذا ما أخضع كل شيء للقدر، وإذا لقيل إن كل شيء يصدر عن الله بضرورة مطلقة وأن الله ليس سوى الكون بأكمله »[34] ليصل إلى تقييم يشمل بحث سبينوزا بقوله:

« يهدم في رأيي كل عقيدة، وكل دين، ويقلب جميع الأسس، فهو يدعو – خلسة – إلى الإلحاد، أو يقول بإله لا يستطيع الناس أن يشعروا نحوه باحترام الألوهية: إله يخضع هو ذاته للقدر، فلا هناك مكان للعناية أو للمشيئة الإلهية، ولا يعود ثمة ثواب ولا عقاب... (فالمؤلف) لا يعلم إلا الإلحاد البحت وذلك بحجج خفية »[35].

كذلك يذكر اميل برهييه نماذج للانتقادات التي اتفقت على كفر سبينوزا، وعملت على تفنيد أسس إلحاده، حيث لم يلق سبينوزا ومذهبه ترحيبا، لا من قبل اللاهوتيين ولا الفلاسفة أيضا، «وقد عني الديكارتيون عناية خاصة بالرّد على اتهامات من قبيل التي وجهها ليبنتز، الذي رأى لدى ديكارت « بذور السبينوزية »»[36] ونفس الرأي ذهب إليه مالبرانش وباسكال... .

هذه الآراء الناقدة، والتي سلبت كل ميزة في حق سبينوزا، تغيرت بعد أن اكتشفت مزايا الرسالة في القرن التاسع عشر، والتي « لم يكن من الممكن التنبه إليها في عصر سبينوزا على الإطلاق، إذ من المستحيل كشفها إلا في عصر بلغت فيه النظرة التاريخية إلى الظواهر الاجتماعية – وضمنها الظواهر الدينية – قمتها »[37].

النقد المعاصر راح يبرز السبق لسبينوزا في النقد التاريخي للعقائد، من ذلك ما ذكره فيل ***Gulien Veil***:

« إن فضل هذا الكتاب في نظر أعمق النقاد المعاصرين، يرجع إلى أنه وضع نظاما حقيقيا لعلم التفسير، وحدد الهدف الحقيقي الواجب بلوغه، وأعني به، قبل كل شيء، فهم النصوص بذاتها، دون أية فكرة سابقة، وعلى نحو موضوعي وتاريخي تماما، ووصل إلى بعض النتائج التي لم تكشفها منذ ذلك الحين، إلا جهود البحّاثة المتعمقين الذين أعلنوها على الملأ »[38].

أما راسل فيقول:

---

[34] المرجع نفسه، ص 175.

[35] ول ديورانت: قصة الحضارة، عصر لويس الرابع عشر، مج33-34، ، ص 175.

[36] اميل برهييه: تاريخ الفلسفة، القرن السابع عشر، ص 231. وينظر ما بعدها.

[37] فؤاد زكريا: سبينوزا، ص 176.

[38] ضمن مقالة *Spinoza* et le *Judaïsme* بمجلة *Revue des études juive*، باريس 1904 ص 163. نقلا عن فؤاد زكريا: المرجع نفسه، ص 176.

« ويتخذ هذا الكتاب طابعا غير مألوف إلى حد ما، من حيث أن هذه الموضوعات تعالج فيه على نحو غير مباشر من خلال نقد الإنجيل، وهنا نجد سبينوزا قد بدأ بالنسبة للعهد القديم بوجه خاص، ما أصبح يطلق عليه بعد قرنين من الزمان اسم « النقد الأعلى » وهو يدرس أمثلة تاريخية من هذا المصدر (أي العهد القديم) »[39].

ويذكر في مؤلفه تاريخ الفلسفة الحديثة: « وفي نقد الإنجيل سبق (سبينوزا) الآراء الحديثة في بعض جوانبها، وبخاصة في تعيين تواريخ للأجزاء المختلفة في العهد القديم، أحدث كثيرا من التواريخ التي تحددت بالعرف، وهو يحاول طوال الكتاب أن يبين أن الكتب المقدسة يمكن تأويلها حتى تنسجم مع لاهوت ليبرالي »[40].

أما السياسي المعاصر الفرنسي اتيان باليبار فيقول بصدد الرسالة:

« أحدث كتاب،رسالة في اللاهوت والسياسة الذي نشر بدون ذكر اسم المؤلف وتحت دلالة ناشر وهمي (ولكنه نسب أيضا إلى اليهودي الملحد) فضيحة طال أمدها، إنه كتاب مفسد ومقيت كما قال ***De Bayle***، إننا نراه طيلة قرن متبوعا بأثر طويل من التشهير والنقص، ولكننا نرى كذلك حججه تلازم التفسير التوراتي والأدب « الداعر » والقانون السياسي ونقد السلطات التقليدية »[41].

أما المفكر العربي المعاصر حسن حنفي والذي ترجم الرسالة إلى العربية، فإنه بعد أن عقد مقارنة بين ديكارت وسبينوزا، رأى أن هذا الأخير يفضل ديكارت وغيره بكثير، باعتباره « الديكارتي الوحيد الذي استطاع أن يطبق المنهج الديكارتي تطبيقا جذريا، في المجالات التي استبعدها ديكارت عن منهجه، أعني مجال الدّين الرسمي والكتب المقدسة والكنيسة والعقائد وتاريخ بني إسرائيل »[42].

فسبينوزا لم يهادن رجال الدّين كما فعل ديكارت، الأمر الذي قاده إلى الحرمان، فهو صاحب جرأة فكرية، ومبدأ أخلاقي جعلاه يذكر نتائج بحثه دون مجاملة.

إن الفقرات العديدة من التعليقات على الرسالة، والتي تعمّدنا ذكرها، تبرز خطورة الرسالة في ذلك الوقت، وأهميتها العلمية اليوم في إطار الدراسات التي تهتم بهذا النوع من التخصص.

لكن كثرة الجدل الذي أثارته الرسالة يقودنا إلى طرح تساؤل:

---

[39] راسل: حكمة الغرب، ج$_2$، ص 79.

[40] راسل: الفلسفة الحديثة، ص 121-122.

[41] اتيان باليبار: سبينوزا والسياسة، ترجمة منصور القاضي، 1993، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، ط$_1$، ص 9.

[42] حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، ص 59.

هل سبينوزا كان لا يتوقع مثل تلك الردود، والتي وصلت إلى إصدار قرارات ضده من طرف الحكومة الهولندية؟

إن سبينوزا كان يتوقع ما حدث، بدليل أنه نشر دون ذكر اسمه، لقد كان على وعي تام بالظرف الفكري الذي كتب فيه رسالته، والذي كان لا يسمح، ولا يتسامح مع مثل هذا النوع من الكتابات التي تمس قداسة الدّين من جهة، والسلطة السياسية ونفوذها من جهة أخرى.

إذن لا يمكن القول أبدا، بأنه « قد أُخذ على غرة بردات الفعل العنيفة هذه فمنذ المقدمة التي يبدو توترها الشديد واضحا اليوم، نراه واعيا للمجازفة المزدوجة التي يضع نفسه فيها وفي ظروف مليئة بالتناقضات والأخطار »[43].

إذا لماذا ورّط الرجل نفسه في هذه المخاطرة كما تساءل باليبار؟

إن الرجل كمفكر وفيلسوف وشخص مسؤول، اتخذ هذا الموقف النابع من عمق قناعته الفكرية، تبعا لوعيه ولموقفه الذي لم ينتج عن فراغ، وإنما عن إدراك وتبصر، صقلتهما القراءات المتعددة العميقة. هذا الموقف صدر عن حس أخلاقي جعله يتحمل مسؤوليته إزاء ما كان سيحدث، لدرجة أنه حرص على المحافظة على حياته وأن لا يعرضها للخطر، ليس حبا في الحياة في حد ذاتها وإنما ليتمكن من تبليغ ما أراد تبليغه، خاصة وأنه سبق وأن تلقى اللعنة والحرمان، بل وعلم بحالات إعدام ضد علماء بسبب آرائهم التي تعارضت مع وجهة نظر الدّين.

إذن الرجل غامر وحاول أن يكون حذرا في مغامرته.

لكن ما هي الأسباب والدوافع القوية من وراء الرسالة؟

د - الأسباب والأهداف من الرسالة:

يذكر سبينوزا ملاحظة جوهرية، واضحة لدلالة من عنوان مؤلفه، فهو يرد مسؤولية المآسي التي وقعت في الغرب المسيحي إلى المسؤولين الدينيين، الذين استغلوا السلطات الواسعة التي يتمتعون بها لفرض آرائهم وإجبار الناس على قبولها فقد بحث عن سبب الشر، ووجده دون عناء « في النظر إلى مهام تنظيم الكنيسة على أنها شرف، وإلى وظائف القائمين بالعبادة على أنها مصدر للدخل، فأصبح الدّين عند العامي إسباغا لمظاهر التكريم على رجال الدّين، ومنذ أن شاع هذا الفساد داخل الكنيسة، فقد

---

[43] اتيان باليبار: سبينوزا والسياسة، ص 9.

استحوذت رغبة جارفة في دخول الكهنوت على قلوب أكثر الناس شرا وانقلب الحماس لنشر الدّين إلى شهوة وطموح مزر »[44].

لقد وضع سبينوزا يده على الجرح، وهذه خطوة مهمة جدا في بحثه، إن تحوّل الدّين من خير في أصله إلى شر ومظاهر فساد، سببه سلوك المسؤولين عنه، خاصة مؤسسة الكنيسة، التي صادرت العقل، وشرّعت للبدع، وحملت الناس على الإيمان بالخرافات، متخذة أسلوب التخويف والرعب وسيلتها، بما لها من سلطة إلهية.

من هنا كان اهتمام سبينوزا بمسألة السلطة الإلهية، والتي لا تعني سوى سلطة رجال الدّين واللاهوت، والتي ادعت بطلانا، أن القول بالحرية الدينية والعقلية، قول كافر.

وهذا السلوك مارسه رجال السياسة المتآمرون مع رجال الدّين « إن السر الكبير في النظام الملكي، ومصلحته الحيوية، هو خداع الناس وإضفاء اسم الدّين على الخوف الذي تتم به السيطرة عليهم »[45]، لدرجة أن يتحوّل الناس إلى مناضلين، ليس في سبيل حريتهم كما يفترض، ولكن لتحقيق عبوديتهم، فكلما امتثلوا لأوامر رجال الدّين والقادة السياسيين، نالوا الخلاص أكثر، طرفا معادلة، كانا من أسباب الرسالة اللاهوتية- السياسية:

استهجان سلوك رجال الدّين والتأكيد على أن الحرية الفكرية والدينية لا تتعارض وسلامة أمن الدولة، كما يعتقد ويروج له، على العكس تماما كما يؤكد سبينوزا:

« فقد رأيت أنني لن أكون قد قمت بعمل جاحد أو عقيم، إذا ما بينت أن هذه الحرية، لا تمثل خطرا على التقوى، أو على سلامة الدولة، بل إن القضاء، عليها يؤدي إلى ضياعهما معا » [46].

هذا هو الموضوع – الهدف – الذي يريد البرهنة عليه من خلال فضح سلوك رجال الدّين، واعتبارهم سببا مباشرا في فساد الوضع، وتراجع قيم الدّين والإيمان.

الإيمان لم يعد إلا تصديقا أعمى بأوهام متعصبة، أوهام أولئك الذين يحطّون العقلاء إلى مستوى البهائم؟! بما أنهم لا يميزون بين الخطأ والصواب. لقد تحوّل الدّين إلى أسرار ممتنعة، وأصبح رجاله من أشد محتقري العقل[47].

---

[44] سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، دار الطليعة، بيروت، ط2 1982، ص 115.

[45] المصدر نفسه، ص 114.

[46] المصدر نفسه، ص 115.

[47] سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 116.

هذه أسباب تتداخل معها الأهداف يمهد بها سبينوزا، ليصل إلى قضيته الحساسة (الكتاب المقدس)، فرجال الدّين يذكرون دائما بأنهم يجلّون الكتاب، ويفسرونه بالنور الإلهي، ويعملون بتعليماته وقيمه، لكن ما يحدث على النقيض تماما، فهؤلاء الرجال « لا يكونون أقل حرصا، وأكبر جرأة في أي موضع آخر، بقدر ما يكونون في تفسير الكتاب المقدس، أي تفسير الروح القدس، والأمر الذي يخشونه بعملهم هذا ليس الخوف من أن ينسبوا إلى الروح القدس عقيدة باطلة، أو أن يحيدوا عن طريق الخلاص، بل أن يقنعهم الآخرون بخطئهم، وأن يروا أعداءهم وقد قضوا على سلطتهم »[48].

رجال الدّين هم أعداؤه قبل أي شخص آخر، لأنهم هم الذين أساؤوا إلى الكتاب، إلى كلام الرب، بتأويله قسرا، وأكثر من ذلك بتحريفه، الأمر الجلل الذي جعله سبينوزا هدفا رئيسيا لبحثه أو رسالته:

« لذلك عقدت العزم على أن أعيد من جديد فحص الكتاب المقدس، بلا إدعاء وبحرية ذهنية كاملة، وألا أثبت شيئا من تعاليمه، أو أقبله، ما لم أتمكن من استخلاصه بوضوح تام منه، وعلى أساس هذه القاعدة الحذرة وضعت لنفسي، منهجا لتفسير الكتب المقدسة »[49].

والمتفحص في الرسالة، لا يقف على هذه الأسباب فقط، فقد تعرض لمسألة هامة أيضا، تخص علاقة الفلسفة باللاهوت حيث رأى أن لكل منهما ميدانه الخاص وهذا في الفصلين الرابع عشر والخامس عشر:

« وبناء على ذلك فقد اقتنعت اقتناعا جازما، بأن الكتاب المقدس يترك للعقل حريته الكاملة، وبأنه لا يشترك مع الفلسفة في شيء، بل إن لكل منهما ميدانه الخاص »[50] أي المعرفة الموحى بها تختلف عن المعرفة الطبيعية الإنسانية.

ومن هذا الفصل يستنتج بالليبار أن سبينوزا قصد إلى تحرر الآراء الفردية فيما يتعلق بالإيمان، شريطة أن تميل هذه الآراء فعليا إلى محبة الإنسان، وبعد ذلك تحرير الآراء الفردية تجاه الدولة، شرط أن تحافظ على انسجامها معها، والأهم تحرير البحث الفلسفي حول الله والطبيعة وسبيل الحكمة وخلاص كل واحد[51].

لكن لماذا هذا الفصل بين اللاهوت والفلسفة؟

إن سبينوزا لا يهاجم اللاهوت كمدافع عن الفلسفة، وإنما كمدافع عن الدّين الحقيقي، لأنه إذا انطلقنا من الدفاع عن حرية الفكر ضد علم اللاهوت، فإننا ننطلق إلى تمجيد للدّين الحقيقي المرتبط

---

(48) المصدر نفسه، ص 241.

(49) المصدر نفسه، ص 117.

(50) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 118.

(51) اتيان بالليبار: سبينوزا والسياسة، ص 10.

بالوحي، هذا جعل سبينوزا يهاجم الفلاسفة الذين لا همّ لهم إلا معاداة الدّين[52].كذلك يلح سبينوزا على أن تستبعد الآراء اللاهوتية من قلب الفلسفة.

وفي خضم هذا التحليل للأسباب والأهداف، يؤكد سبينوزا دفع تهمة الإلحاد عنه بقوله: « وإني لأعلم أنني لم أقل شيئا ينال من الكتاب، أو من كلام الله لأني لم أعرض شيئا، لم أبرهن على صحته ببراهين واضحة للغاية، ولهذا السبب أيضا أستطيع أن أؤكد واثقا أني لم أقل شيئا فيه كفر، أو يشتم منه رائحة الكفر »[53].

---

[52] المرجع نفسه ، ص 18.

[53] سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 338.

المبحث الثاني- منهج التفسير والنقد التاريخي عند سبينوزا:

كيف ينال الكتاب القداسة؟

ربما يكون من الأنسب قبل التعرض لمنهج سبينوزا النقدي، إيضاح معنى القداسة عنده، لأن الإشكال يبدأ من هنا، فوصف الكتاب بالقداسة، هو الذي أثار الإشكالات حوله أصلا، فالكتاب عرف بالإلهي والمقدس، ولهذا السبب لقي وما يزال يلقى الاهتمام من طرف العامة والخاصة، ويبقى اهتمام الخاصة مختلفا، منه الذي يريد التحقق من مصداقية هذه القداسة.

سبينوزا في الفصل الثاني عشر من رسالته يوضح كيف ينال الكتاب القداسة بتقديم أسباسها ومبرراتها، لكن قبل ذلك يذّكر بالخرافات التي نشأت وأحاطت بالدّين والتي لا يمكن قبولها تحت أي اسم كان، بما في ذلك « الأسرار المقدسة » لأن التقديس في هذه الحالة، يسيء إلى الدّين ولا يخدمه أبدا.

لهذا يخشى الرجل « أن يؤدي التطرف في التقديس، إلى تحويل الدّين إلى خرافة وأن ينصرف الناس إلى عبادة التماثيل والصور، أي الورق المسود بدلا من كلام الله » [54]. لهذا وبرغم المخاطر التي تحيط به، والتأويلات الخاطئة لكلامه، فإنه يرى أن من واجبه لرفع كل لبس أن يبين « أولا، بأي معنى يقال عن الكتاب، أو عن أي شيء آخر ليس له صوت، أنه مقدس أو إلهي، وثانيا، ما هو كلام الله حقيقة؟» [55].

هذا ليصل إلى الإشكالية المراد علاجها، متى يقال عن شيء ما أنه مقدس؟ يربط سبينوزا القداسة بالتقوى، فالشيء نفسه، قد يكون مقدسا، كما قد تضيع قدسيته حسب استخدامه ومدى علاقته بالتقوى، المثال في ذلك أن البطريق يعقوب أطلق على مكان ما، اسم « مسكن الله » لأنه عبد الله فيه، وتلقى الوحي، ثم أُطلق على المكان نفسه « مسكن الطغيان » بعد أن أصبحت تقدم فيه الأضاحي للأوثان.

وكذلك الكلمة، إذا حثت القارئ على التقوى، كانت مقدسة، وينطبق ذلك على الكتاب ككل، الذي يتألف من مثل هذه الكلمات أما إذا فقدت الكلمات مدلولها واستعمالها، ووضع الكتاب جانبا، فالقداسة تضيع أيضا.

ثم إن هناك عائق آخر، المعاني المتعددة للكلمة الواحدة، والتي تستخدم أحيانا بمدلولات متضادة، هذا التعارض يفقد الكلمة قدسيتها وبالتالي الكتاب، بل ويدنسه.

---

[54] رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 338.

[55] المصدر نفسه، ص 339.

هذا جعل سبينوزا يؤكد مستنتجا: إنه لا يوجد شيء على الإطلاق مقدس، أو دنس فيه خارج الفكر، بل إنه لا يكون كذلك إلا بالنسبة إلى الفكر، وهذا ما يمكن البرهنة عليه بوضوح تام وبنصوص عديدة من الكتاب[56]. وهذه منهجيته في النقد كما سنوضحها لاحقا التي استدل فيها بنصوص من الكتاب نفسه، من ذلك ما جاء في سفر أرميا:

« لاَ تَتَّكِلُوا عَلَى كَلاَم الكَذِب قَائِلِين: هَيْكَل الرَّب، هَيْكَل الرَّب، هَيْكَل الرَّب هُوَ!... لأَنَّكُم إِنْ أَصْلَحْتُم إِصْلاَحًا طُرُقُكُم وأَعْمَالَكُم... ولَمْ تَسْفِكُوا دَمًا زَكِيًا فِي هَذَا المَوْضِع، أَتَسْرُقُون وتَقْتُلُون وتَزْنُون وتَحْلُفُون كَذِبًا... ثُمَّ تَأْتُون وتَقِفُون أَمَامِي فِي هَذَا البَيْتِ الذِي دُعِي بِاسْمِي... هَلْ صَارَ هَذَا البَيْت الذِي دُعِي بِاسْمِي عَلَيْه مَغَارَةَ لُصُوص فِي أَعْيُنِكُم؟ »[57].

أي اسم الله لا يرتبط بمعبد يؤمه القتلة واللصوص وعبدة الأوثان... .

كذلك يستعرض مثال موسى، الذي حطم الألواح، بعد أن نقض اليهود العهد وعبدوا العجل، حيث « أصبحت هذه الأحجار خلوا من كل قدسية ولنفس السبب ضاعت الألواح الثمانية مع التابوت »[58].

وأمام هذا الضياع للألواح والتابوت والوثائق الأصلية « لا يكون الكتاب مقدسا ولا تكون نصوصه إلهية »[59] ، رغم أنه لا ينفي هذه الألوهية على روح الكتاب التي ظلت محفوظة.

مقدمات وقواعد المنهج:

بداية يشير سبينوزا إلى أنه يخالف وجهة نظر رجال الدين، والتي تفترض القبول بصحة الكتاب، وصحة مصدره دون نقد أو تفسير « مع أن الفرض يجب أن يكون نتيجة فحص دقيق، لا يترك المجال لأي التباس، فهم يفترضون سلفا، كقاعدة للتفسير، ما تكشفه لنا الدراسة المباشرة على نحو أفضل، دون الالتجاء إلى أي وهم إنساني »[60].

وتجنبا لأي أوهام مفروضة، وأحكام متوارثة، وبمنهج علمي دقيق، يشرع سبينوزا في إنجاز وتقديم مشروعه، محددا الهدف من دراسته للكتاب المقدس قائلا:

«عقدت العزم، على أن أعيد من جديد فحص الكتاب، بلا إدعاء، وبحرية ذهنية كاملة، وألا أثبت شيئا من تعاليمه، أو أقبله، ما لم أتمكن من استخلاصه بوضوح تام منه، وعلى أساس هذه القاعدة

---

[56] سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 340.

[57] أرميا 4/7-11.

[58] سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 341.

[59] سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 340.

[60] المصدر نفسه، ص 116.

الحذرة، وضعت لنفسي منهجا لتفسير الكتاب المقدس»[61]، والذي يوضحه في الفصل السابع من الرسالة.

وبداية أقول إن منهجه التفسيري، تنطبق عليه مواصفات ما يعرف بالمنهج التاريخي الآن، فهو عموما لا يخرج عن خطواته وقواعده.

هذا المنهج النقدي التفسيري يستخدم تقنيات عديدة: معرفة ظروف التدوين المؤلفين، اللغة التي دونت بها أسفار الكتاب، مقارنة النصوص، مقارنة النسخ... ويمكن استنباط أهم المقدمات أو الشروط، التي ركزّ عليها سبينوزا قبل الشروع في تطبيق منهجه في النقاط التالية:

أولا يقول سبينوزا في مقدمة الرسالة:

« يجب استخلاص كل التعاليم الخاصة بالجوانب الروحية من الكتاب نفسه دون الالتجاء إلى ما نعرفه بالنور الفطري »[62]؛ أي لكشف الحقائق الروحية، من الضروري استنباطها من الكتاب نفسه، دون اللجوء إلى وسائط أخرى بما فيها النور الفطري، ويبدو هذا الشرط مناقضا لما سيذكره لاحقا عن النور الفطري.

إنه يفصل أكثر منهجه الذي لا يلغي النور الفطري في الفصل السابع، حيث يقول:

« أعتقد أني بينت على هذا النحو المنهج الصحيح لتفسير الكتاب، وشرحت بما فيه الكفاية طريقتي في معالجة الموضوع، ولاشك أن كل شخص يرى الآن، أن هذا المنهج لا يتطلب سوى النور الفطري »[63].

ولإزالة هذا اللبس، يضع سبينوزا مستويات عدة لموضوعات الكتاب المقدس:

- موضوعات لا يمكن استنباطها من المبادئ التي نعرفها بالنور الطبيعي كقصص موضوعات الوحي والمعجزات، التي تتجاوز حدود الفهم الإنساني، وبالتالي لفهمها لابد من الاستعانة بالكتاب نفسه، كما في المعرفة الطبيعية حيث نرجع إلى الطبيعة نفسها.

- موضوعات تتصل بالتعاليم الخلقية، بحيث يمكن معها استخدام الأفكار الشائعة، والنور الفطري، ولكن يفضل استخدام الكتاب نفسه[64]، هذا يجعلنا نفهم كلامه السابق، فالحقائق الروحية تتطلب نورا فطريا لا تحتاج إلى استدلالات خارجية، ومع ذلك يفضل استنباطها من الكتاب نفسه. وعموما يؤكد

---

[61] المصدر نفسه، ص 117.

[62] المصدر نفسه، ص 118.

[63] سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 258.

[64] المصدر نفسه ، ص 243.

سبينوزا أن النور الطبيعي عاجز عن تفسير الجزء الأعظم من الكتاب المقدس، وبالتالي نكون عند التفسير بحاجة إلى نور آخر[65].

ثانيا إبعاد الأحكام المسبقة الباطلة الموجودة عند العامة، الذين أسرتهم الخرافة المبتدعة من قبل رجال الدّين والقادة السياسيين، وإبراز تهافت هذه الأحكام لأنها عبارة عن خرافة والتي استخدمت كأكثر الوسائل فعالية في حكم العامة، لذلك كان من السهل وباسم الدّين، دفع العامة تارة إلى طاعة الملوك وعبادتهم كأنهم آلهة، وتارة بدفعهم إلى كراهيتهم[66].

ثالثا كلام الله الذي أوحى به، ليس عددا من الأسفار، بل فكرة يسيرة من الأحكام الإلهية، تهدف إلى وجوب الطاعة وممارسة العدل والإحسان.

رابعا العقيدة بسيطة ويسيرة، تتناسب وأفهام الناس.

خامسا معرفة الوحي تختلف عن معرفة الطبيعة، موضوعا ومنهجا ووسائل لذا لا داعي أن تخضع إحداهما إلى الأخرى.

سادسا ترك الحرية للناس في اختيار عقائدهم، لأنهم ليسوا مختلين ذهنيا، ثم إن القانون الإلهي يمنحهم الحرية.

سابعا الأعمال هي مقياس الإيمان، حسب انسجامها واختلافها مع التقوى.

ثامنا الشق الثاني من الرسالة يخص السياسة، وهنا من الضروري على الدولة كسلطة سياسية، أن توفر الحرية للأفراد في المجال السياسي، وكذلك الديني داخل إطار الدولة[67].

بعد هذه المقدمات التي هي بمثابة شرط مسبق لتحقيق المنهج وتنفيذ مشروع النقد للكتاب المقدس، يشير سبينوزا إلى أنه يقدم عمله، للقارئ الفيلسوف لأنه سيتفهم ويستحسن الكتاب، أما غير الفلاسفة وتحديدا رجال الدّين فإنه لا ينصحهم بقراءته، لأن أحكامهم المسبقة تحول دون فهمه والاستفادة منه، على العكس سوف يهاجمونه ويهاجمون الفلاسفة الأحرار بالنظر إلى الواقع الذي كان سائدا.

منهجه التفسيري التاريخي:

يشير سبينوزا بدءا كيف أن الناس ألفوا تعظيم الكتاب، بدل تفسيره، مما يناقض طبيعة العقل، ثم إن رجال الدّين قاموا بالتحريف ونشر البدع والدفاع عنها، وبرعوا في ذلك أيما براعة، حتى انحط الدين إلى هذا المستوى من الزيف والخداع، « إن الطموح الإجرامي وحده هو الذي جعل من الدّين دفاعا عن بدع إنسانية، أكثر منه إطاعة لتعاليم الروح القدس »[68] الأمر الذي جعل العامة من الناس « يحلمون

---

[65] المصدر نفسه، ص 260.

[66] سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 113.

[67] المصدر نفسه، ص 118-119.

[68] سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 241.

بأن هناك أسرارا عميقة للغاية تخبئها الكتب المقدسة »[69]، وللخروج من المتاهات التي ابتدعها اللاهوتيون يتحتم إتباع منهج لتفسير الكتاب المقدس.

مبدئيا هذا المنهج لا يختلف عن المنهج المتبع في تفسير الطبيعة، من ملاحظة وجمع المعطيات اليقينية، ثم الانتهاء إلى التعريفات العامة للطبيعة، فكذلك المنهج التفسيري، فإنه ضرورة ينطلق من معرفة تاريخية صحيحة للكتاب، بعدها « يمكننا أن ننتهي من ذلك إلى استنتاج مشروع لفكر مؤلفي الكتاب »[70].

البداية تحديد المعطيات والتقنيات والمبادئ التي تقدم البحث وتجنب الخطأ، بل توصل إلى اليقين، لأن هذا المنهج يتفق والمنهج المتبع في دراسة وتفسير الطبيعة، كما سبق ذكره، رغم أن موضوع الكتاب المقدس يفوق ويتجاوز الطبيعة، لأنه يعرض قصصا وأحداثا ومعجزات خارقة للطبيعة أصلا، « لكن تلائم الرواة الذين قاموا بتدوينها وأحكامهم. أما موضوعات الوحي فقد تكيفت حسب آراء الأنبياء، بحيث تتجاوز حقيقة حدود الفهم الإنساني... لذلك يجب أن نستمد معرفتنا بهذه الأشياء جميعها؛ أي بمحتوى الكتاب كله تقريبا، من الكتاب نفسه، مثلما نستمد معرفتنا بالطبيعة من الطبيعة نفسها »[71] كما يقول سبينوزا مبررا.

هذه الخطوة تحمل الجرأة والإبداع معا، وفعلا وجهة نظره لاقت انتصارا، فهذا هو المعتمد والمتبع الآن، فالدّين أصبح يخضع في دراسته للمنهج العلمي بكل مقاييس الكلمة، وليس للمنهج التاريخي فقط.

إلى جانب هذا، يتحدث سبينوزا عن التعاليم الخلقية الموجودة في الكتب المقدسة، فبالرغم من أنه يمكن أن تكون الأفكار الشائعة وسيلة للبرهنة عليها، إلا أنه يجب « أن نبرهن بالكتاب نفسه، على أنه يعلّم الحقيقة الخلقية »[72].

وأمام هذا التأكيد على الرجوع إلى الكتاب لاستنباط أي حكم، لنا أن نتساءل لماذا هذا التأكيد والإصرار على الكتاب رغم القول بتحريفه؟

إن طريقة التفسير أو النقد التاريخي تمّكن من الكشف عن النصوص المحرفة من الصحيحة، وبالتالي تصل إلى قدسية الكتاب، إنه من الممكن التسليم بالقدسية والحقيقة الخلقية للأنبياء، لكن في هذه الحالة نكون قد انطلقنا من أحكام مسبقة، « إذن يجب أن تكون معرفتنا بالكتاب مستمدة كلها من الكتاب

---

[69] المصدر نفسه، ص 242.

[70] المصدر نفسه، ص 242.

[71] المصدر نفسه، ص 243.

[72] سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 243.

وحده، فالقاعدة العامة التي نضعها لتفسير الكتاب، ألا ننسب إليه أية تعاليم، سوى تلك التي يثبت الفحص التاريخي بوضوح أنه قال بها »[73].

سبينوزا عندما تحدث عن الفحص التاريخي الذي هو النقد التاريخي، لم يكن نظريا، بل قدّم الخطوات الكفيلة للقيام بعملية نقد مثمرة.

خطوات الفحص التاريخي:

الجانب اللغوي:

ويعني الرجوع إلى اللغة التي دونت بها أسفار الكتاب المقدس ومحاولة فهم النص حسب الاستعمال اللغوي الذي كان شائعا، وهنا تأتي ضرورة معرفة اللغة العبرية، لأن الكتاب المقدس بعهديه، دوِّن من يهود كانوا في بيئة يهودية، ويتحدثون العبرية، وبالتالي فهم أسرار هذه اللغة، لا يفيد العهد القديم فقط، وإنما حتى العهد الجديد، لأنه يزخر بالتعابير العبرية، فرغم ضياع النسخ الأصلية، إلا أن الترجمات الموجودة بلغات أخرى التي انتشر بها العهد الجديد، نجد فيها من الألفاظ العبرية الأصل الكثير، مما يساعد على كشف الكثير من الأمور الغامضة والمبهمة.

---

[73] المصدر نفسه، ص 244.

الجانب الإحصائي:

وهو خطوة تنظيمية، تقوم بجمع « آيات كل سفر وتصنيفها تحت موضوعات أساسية عددها محدود »[74]، الأمر الذي يمّكن من الكشف عن الآيات التي يوجد بينها تشابه أو اختلاف أو تعارض أو تناقض حول نفس الموضوع، والسياق العام للمعنى كفيل بكشف مواطن الزيادة والنقص... وفي عملية الاستدلال هذه لا يجب الذهاب إلى أحكام العقل، لأنها تدخلنا في تأويلات إضافية، وإنما من الضروري حصر النفس في استدلال مبني على اللغة، وفي حدود الكتاب وحده.

ولإيضاح هذه المسألة يقدم سبينوزا مثالا:

ورد على لسان موسى: أن الله نار، وأن الله غيور، هذه عبارة واضحة الدلالة من الناحية اللغوية، غامضة من الناحية العقلية، ومع ذلك توضع في خانة الآية الواضحة، لنبدأ بعدها في دراسة الآية مع مجمل الكتاب، هل توجد آيات أخرى تتعارض مع (الله نار وغيور)، بمعنى أن نستنتج ذلك من كلام موسى نفسه، وليس من حكم العقل.

موسى « ذكر بوضوح تام من نصوص أخرى متعددة، أن الله لا يشبه الأشياء المرئية في السماوات أو في الأرض، فيجب أن نستنتج من ذلك أنه يجب فهم هذا بعينه أو كل الأقوال المشابهة فهما مجازيا »»[75].

وقبل ذلك ننظر إن كانت العبارة ذات دلالات لغوية أخرى غير المعنى الحرفي، وإذا تعذر وجود معنى آخر غير معنى النار المتداول، فلا يجب إعطاء الآية معنى آخر، رغم تناقض هذا المعنى مع العقل.

والملاحظ هنا تداخل خطوات الفحص، فالإحصاء عملية تنظيمية كما ذكرنا تؤدي إلى وضع الكتاب على شكل جداول وخانات بترتيب معين، لكن تفسير التشابه أو التعارض... احتاج إلى تقنية اللغة، وإن كان البحث على المستوى اللغوي عرف تطورا كبيرا مع تقدم الدراسات النقدية واللغوية.

مؤلفو الكتاب وظروف التدوين:

هذه الخطوة من الفحص تذكرنا بجرح وتعديل رواة الحديث في الإسلام، يقول سبينوزا بعد أن يؤكد على ضرورة ربط كتب الأنبياء، بمختلف الملابسات المحتملة: « أعني سيرة مؤلف كل كتاب وأخلاقه والغاية التي كان يرمي إليها، ومن هو، وفي أي مناسبة كتب كتابه وفي أي وقت، ولمن، وبأي لغة كتبه، كما يجب أن يقدم هذا الفحص الظروف الخاصة بكل كتاب على حدى: كيف جُمع، وما الأيدي

---

(74) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 244.

(75) المصدر نفسه، ص 245.

التي تناولته وكم نسخة مختلفة معروفة عن النص، ومن الذين قرروا إدراجه في الكتاب المقدس وأخيرا كيف جمعت الكتب المقننة في مجموعة واحدة »[76].

هذه الفقرة، تنظر في عدالة وتجريح الراوي، والظروف التي دفعته للكتابة... خطوة جد ضرورية في النقد التاريخي، لأن التعرف على شخصية مؤلفي الكتاب وسيرتهم وأخلاقهم، هي التي ترجح أصالة النص من عدمها، وإن كان هناك خطأ ما تسرب أم لا، وذلك كما ذكر سبينوزا: « حتى لا نسير كالعميان، فيسهل علينا الوقوع في الخطإ، وحتى لا نسلّم إلا بما كان يقينيا لا يتطرق إليه الشك »[77].

وبتطبيق هذه الخطوات يكون الناقد، قد وصل أو اقترب من قرار الحسم والإجابة عن السؤال الجوهري: هل الكتاب المقدس كلام الله أي وحي وصلنا عن طريق الأنبياء أم لا؟

ولكن حتى وإن تم الوقوف على الإجابة، فالنقد والفحص مطالب لم تنته بعد.

دراسة فكر الأنبياء والروح القدس:

هنا ينتقل سبينوزا إلى دراسة أعمق تخص المتن والسند، أي النقد الداخلي مستحضرا المنهج الذي تدرس به الطبيعة كوسيلة مساعدة، فالملاحظة الأولى تنصب على استنباط الظواهر المشتركة بين عناصر الطبيعة الأكثر تعميما أو شمولا والتي تمّكن من كشف القوانين العامة للطبيعة، ثم الانتقال إلى الظواهر الأقل تعميما، بمعنى في الكتاب المقدس يجب البحث عن الكلام الأكثر شمولا، أي الذي تردد عند جميع الأنبياء بصورة متشابهة جدا، فهذا يدل على أن هذا الكلام صحيح و« على أنه عقيدة أزلية لها أعظم المنفعة للناس جميعا، كوجوب أن الله واحد، قادر قدرة مطلقة، ويجب عبادته وحده، يرى الجميع، ويحب على الأخص من يعبدونه، ويحبون جارهم كما يحبون أنفسهم... هذه التعاليم وما شابهها موجودة في كل موضع من الكتاب بقدر من الوضوح والصراحة، لم يستطع معه أي شخص أن يشك في معناها »[78].

هذا الاستنتاج يتفق والروح العلمية من موضوعية وأمانة في ذكر النتائج، لأنه فعلا إذا شمل كلام ما وبنفس السياق كل الكتاب، فهذا غالبا يدل على الصحة.

لكن لو ننتقل من البحث عن الآيات التي تتحدث عن الله وعظمته وعلاقته بعباده، إلى الآيات التي تتحدث عن طبيعته ورؤيته في الدنيا والآخرة، فإننا لن نجد في الكتاب الشمول نفسه و الخط نفسه

---

[76] سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 246.

[77] المصدر نفسه، ص 246.

[78] سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 247.

من الوضوح، على العكس « الكتاب لا يقول شيئا صراحة، ولا يعطي عقيدة أزلية تتعلق بهذا الأمر وما شابهه من الأمور، بل على العكس لا يتفق الأنبياء أنفسهم على هذه المسائل »(79). و في حال الغموض أو الاشتباه تجاه أفعال أو صفات ما، يجب ردها إلى العقيدة الشاملة التي وردت في كل الأسفار وصمدت أمام عمليات الفحص التاريخي، يقاس الأقل شمولا على الأكثر كقياس الفرع على الأصل، ورد الغائب إلى الشاهد.

لكن قد تظهر تناقضات بين الحوادث والأفكار، في هذه الحالة من الضروري تحديد الطرف المسؤول، وذلك بالبحث في « أي مناسبة وفي أي وقت ولأي شخص كتبت هذه النصوص المتعارضة »(80).

ولتوضيح الفكرة يقدّم سبينوزا أمثلة عديدة، أختار منها المقولة الشائعة للمسيح: (من لطمك على خدك فحوّل له الآخر) لا يجب فهم هذه المقولة كشريعة وقانون لأنها تتناقض كلية مع شريعة موسى (العين بالعين) من جهة، ومع أقوال المسيح، التي تنص على أنه جاء ليكمل الناموس بتعاليم روحية، وليس شرائع جديدة، من جهة أخرى. إذن يجب تفسير الآية في سياقها المحدد، ولا يمكن تعميمها على كل الشريعة « لقد قال هذه العبارة لأناس مضطهدين، كانوا يعيشون في دولة فاسدة، لا تعرف العدالة مطلقا وتبدو مهددة بالانهيار الوشيك »(81).

هذا التفسير الذي ارتآه سبينوزا، جاء بالنظر إلى الظرف التاريخي والواقع السياسي الذي كان يعيشه المجتمع في ذلك الوقت تحديدا، وبالتالي ما قاله المسيح من « قبول الظلم وعدم مقاومة الفسق، لا يسري إلا حين يجهل الناس العدالة في وقت الاضطهاد لا في مجتمع سليم »(82). فهذه تعاليم ولا يمكن عدها شرائع، لأنه حين يسود العدل، فإن القوانين يجب أن تحترم، والقصاص يطبق دون أدنى تهاون.

لكن سبينوزا يذكر ملحوظة هامة، إن الأمثلة المستشهد بها تخص نصوصا تتعلق بالجوانب الحياتية، والتي لا يواجه فيها الباحث صعوبة كبيرة عند دراستها ومقارنتها، لأنه لا يوجد فيها تناقض جوهري بين مؤلفي أو مدوني الكتاب.

لكن عند الانتقال إلى النصوص النظرية، لا نجد الاتفاق والانسجام بين رؤى الأنبياء، وهذا يصّعب الأمور أكثر، فما هو الحل الذي يقترحه سبينوزا؟

---

(79) المصدر نفسه، ص 247.

(80) المصدر نفسه، ص 247.

(81) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 248.

(82) المصدر نفسه، ص 248-249.

إن ما يقترحه لا يخرج عن السياق العام لمنهجه، فلمعرفة أفكار الأنبياء من التاريخ النقدي للكتاب[*] يقول:

« علينا أن نبدأ في هذه الحالة بدورها، بأكثر المبادئ شمولا وأن نتساءل، أولا ما النبي؟ وما الوحي؟ وما مضمونه الأساسي؟ وما المعجزة؟ »[83]؛ أي بالأفكار التي تتسم بالشمول أكثر ثم النزول إلى الأفكار الخاصة بكل نبي. هذا العمل يوصلنا إلى وضع جداول نحدد فيها الوحي الخاص بكل نبي، وما شمله من أفكار وروايات ومعجزات وشرائع، دون الخلط بين الوحي من جهة، وفكر النبي والراوي من جهة أخرى.

وإذا كان سبينوزا يشير إلى صعوبة حقيقية، تتمثل في التمييز بين ما تلقاه النبي من وحي وما أراد أن يعبّر عنه هو « فذلك ما تستطيع تخمينه، لا استنباطه عن يقين من معطيات الكتاب الأساسية »[84]، أي الاستنتاج يجب أن يكون من الكتاب نفسه لأنه وحده يمّكن من اليقين، وغير ذلك مجرد تخمينات لا ترقى إلى الأدلة الموثوقة والمؤسسة!

صعوبات المنهج:

بعد أن حدد سبينوزا خطوات منهجه التفسيري، والتي تستند في مجملها إلى قاعدة أساسية « معرفة الكتاب تستمد من الكتاب نفسه » يحدد الصعوبات التي تعترض منهجه، أو كما قال: ما الذي ينقصه، حتى يستطيع أن يعطينا معرفة شاملة ويقينية؟

الصعوبة الأولى: تبقى لغوية[*]، فتطبيق منهج النقد، يتطلب معرفة باللغة العبرية، لكن – وللأسف – لم يترك علماء اللغة العبرية القدماء، الأسس والمبادئ التي تقوم عليها هذه اللغة، والتي تمّكن الخلف من القيام بمهمتهم، فلا أثر لقاموس أو قواعد نحو... .

لقد فقدت هذه اللغة الكثير من المعاني عبر الزمن، كما أثرت عليها المحن التي تعرّض لها اليهود، وبالتالي يؤكد سبينوزا: « لن نستطيع أن نبحث لكل نص، كما نود عن جميع المعاني المقبولة

---

[*] الأمر يختلف عما موجود في الإسلام من كلام الله (القرآن الكريم) وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم (الحديث)، بينما الأسفار تشمل كلام الله والنبي والأتباع والمفسرين.

[83] سبينوزا: المصدر نفسه، ص 250.

[84] المصدر السابق، ص 250.

[*] يستبعد حسن حنفي الوسائل المساعدة في البحث التاريخي، فيما يخص نقد النص المقدس، ويركز على فقه اللغة، هو وحده بالمعنى العام، والذي يضم علوم التدوين، يقدم فائدة كبرى لمعرفة الصحة التاريخية للشهادة المدونة. ظاهريات التأويل، ص 82.

وفقا للاستعمال الجاري في هذه اللغة، وسنجد نصوصا كثيرة تتضمن كلمات معروفة تماما، لكن معناها غامض للغاية، لا يمكن إدراكه على الإطلاق »[85].

هذا الغموض يؤدي إلى اشتباه في الفهم، وبالتالي في التفسير، ودون الدخول في تفاصيل لغوية كثيرة يذكرها سبينوزا، تتعلق باستبدال الحروف، وتعدد المعاني للحرف الواحد، وحروف دون نقط، وعدم تحديد صيغة الأفعال بين الماضي والمضارع والحاضر... فإن علماء اللغة والبلاغة اليهود، استعملوا الزمن المستقبل للدلالة على الحاضر والماضي في آن واحد، بلا تمييز، كما استخدموا صيغة الماضي للدلالة على المستقبل، والأسلوب الخبري دلالة على الصيغة الإنشائية، وعلى صيغة الأمر، مما أدى إلى الكثير من المتشابهات[86].

إن تركيب اللغة العبرية الذي لا يستند إلى قواعد نحوية متفق عليها، يؤدي إلى عدم إدراك المعنى الحقيقي للكثير من النصوص، مهما حاول الباحث مقابلتها ببعضها البعض، رغم أن « هذا هو الطريق الوحيد للوصول إلى المعنى الحقيقي لنص واحد يفيد معاني كثيرة طبقا للاستعمال اللغوي »[87]، لأن الأنبياء – كما وضح سبينوزا في فصل الأنبياء من الرسالة – كل واحد منهم، كتب بطريقته وحسب كفاءته وبيئته، مثلا نبوات حزقيال وعاموس لم تكتب بأسلوب رشيق كنبوات أشعيا ونحوم، بل جاءت خشنة الطابع، وعلى عالم اللغة العبرية الذي يريد الوقوف بدقة على أوجه الاختلاف هذه، أن يقارن بعض الإصحاحات في أسفار الأنبياء المتعلقة بنفس الموضوع، وسيجد اختلافا كبيرا[88].

إذا كان النبي من الريف، كانت صورة الوحي متضمنة للأبقار والجاموس وإذا كان جنديا، طغت صورة القواد والجيش[89]، أي كل نبي كتب حسب بيئته وجسمه وخياله، والآراء التي تشبع منها.

إن الفحص اللغوي الدقيق، يبيّن ويؤكد بسهولة « أن الله في خطابه لم يكن له أسلوب يتميز به، بل كان الأسلوب على بلاغته وإيجازه وخشونته وإطنابه وغموضه، يتوقف على ثقافة الأنبياء »[90].

هذا فيما يخص الصعوبة اللغوية في منهج النقد التاريخي.

الصعوبة الثانية: تتعلق بالمعرفة التاريخية للظروف الخاصة لكل أسفار الكتاب، وهي معرفة غير متوفرة غالبا، لأنه يجهل مؤلف الكتاب، وإذا عُرف لا توجد معلومات عنه، ولا عن الزمان الذي

---

[85] سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 252.

[86] سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 253.

[87] المصدر نفسه، ص 254.

[88] المصدر نفسه، ص 153.

[89] المصدر نفسه، ص 146.

[90] المصدر نفسه، ص 155.

ألفت فيه، ومن تداولها بالنسخ، وعن المخطوطة الأصلية... ثم إن الإحاطة بكل ظروف المؤلف أو الراوي تفيد في فهم قصده.

الصعوبة الثالثة: ويعتبرها سبينوزا الأخيرة، وهي حقيقة معروفة لدى كل المهتمين بالدراسات النقدية حول الكتاب المقدس، ضياع الأسفار الأصلية وبالتالي عدم امتلاك أي سفر باللغة الأصلية، التي كتب بها، إلى جانب وجود أسفار أخرى، توضع في خانة المنحولة من قبل رجال الدين.

تحديد هذه الصعوبات التي تعترض الفحص التاريخي للكتاب المقدس لا يؤثر على فهم الكتاب ككل، وإنما يعيق حسب سبينوزا، فهم فكر الأنبياء خاصة فيما يتعلق بالموضوعات غير القابلة للإدراك، أما الموضوعات التي يمكن إدراكها بواسطة الذهن فإنها لا تتأثر بمثل هذه العوائق[91].

ثم إن القارئ يدرك عمق الكتاب المتعلق بـــ « الأمور الجوهرية للخلاص والضرورية للسعادة الروحية، وإذن فليس هناك ما يدعو إلى القلق على باقي الأمور لأننا في أغلب الأحيان نعجز عن إدراكها بالعقل والذهن، فيجب اعتبارها أمورا أدخل في باب الغرائب منها في باب الأشياء النافعة »[92]، والنص لا يحتاج إلى تعليق.

هذا ما يتصل بمنهج النقد التاريخي عند سبينوزا من مقدمات وشروط وخطوات وصعوبات أيضا، والذي طبقه فعلا على أسفار الكتاب، ولكن بصورة أحسن وأعمق على العهد القديم، على أساس إجادته للعبرية أكثر من اللاتينية.

---

(91) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 257.

(92) المصدر نفسه ، ص 258.

المبحث الثالث- تطبيق منهج النقد التاريخي على التوراة:

يخصص سبينوزا الفصل الثامن لنقد التوراة، وتحديدا البرهنة على أن الأسفار الخمسة، ليست من تأليف موسى، منبّها إلى عدم تقبل الناس لأي نقد ديني، بعد مضي قرون على توارث الكتاب بأخطائه، فهو يخشى أن تكون محاولته أتت بعد فوات الأوان، فقد غاب العقل وسادت الخرافة والأحكام المسبقة.

تدوين الأسفار الخمسة:

أخطأ الجميع في اعتقادهم الجازم أن موسى هو من دوّن الأسفار الخمسة على الاثنتي عشرة حجرا، وبالتالي المعلومات ككل، ناقصة ومتناقضة وكاذبة، السبب في ذلك خيانة الخلف للسلف. اليهود لم يراعوا الأمانة المقدسة إلى حدود بعيدة، « أي الأسس التي تقوم عليها معرفة الكتاب، ليست غير كافية فقط، بل إنها أيضا معيبة من حيث الكيف »[93].

هذا ما حاول كشفه سبينوزا، بتطبيقه لمنهجه.

بداية يشير سبينوزا، أن ابن عزرا، بعلمه الواسع وحرية فكره، تنبّه إلى أن الأسفار لا ترجع إلى موسى، لكن لم يفصح عن رأيه صراحة، وإنما قدّم تلميحات يحللها سبينوزا ويضيف عليها الكثير من الملاحظات.

يوجد في الأسفار حديث عن موسى، بضمائر الغائب، مثال ذلك:

« **عَلَّمَ الرَّبُ مُوسَى وَحْدَهُ... وأَمَا الرَّجُلُ مُوسَى فَكَانَ حَلِيمًا جِدًا أَكْثَر مِنْ جَمِيعِ النَّاسِ...** »[94].

« فَسَخَطَ مُوسَى عَلَى وُكَلاَءِ الجَيْشِ »[95].

ومثل هذه الآيات كثير جدا، إلا أننا نجد موسى يتحدث بضمير المتكلم في سفر التثنية، لكن في نهايته، يتدخل المؤرخ ليقص نهاية موسى، ودفنه، وحزن الأيام الثلاثين للعبرانيين، كذلك يروي السفر تفوق موسى على جميع الأنبياء الذين عاشوا بعده:

« وَلَمْ يَقُمْ بَعْدُ نَبِيٌّ فِي إِسْرَائِيل مِثْل مُوسَى الذِي عَرَفَهُ الرَّبُ وَجْهًا لِوَجْه »[96].

---

(93) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 265.

(94) العدد 2/12، 3.

(95) العدد 14/31.

(96) التثنية 10/34.

ويستنتج سبينوزا بعد إحصائه لهذه الشواهد، أنه من المستحيل أن يدلي بها موسى نفسه، أو أي شخص أتى بعده مباشرة، بل شخص جاء بعده بقرون عديدة خاصة وأن المؤرخ استعمل صيغة الفعل الماضي (ولم يقم من بعد نبي في إسرائيل...)[97].

إلى جانب هذه الدلالات والتي كما نلاحظ ركزت على الفحص اللغوي النحوي لصيغة الأفعال والضمائر، والتي تؤدي إلى القول بأن موسى لكم يكتب الأسفار، توجد حجج أقوى أخرى يثبتها الفحص التاريخي، تتعلق خاصة بذكر موسى لأسماء أماكن لم تكن معروفة في زمانه بتلك الأسماء، بل أخذت هذه الأماكن تسميتها المذكورة في التوراة، قرونا بعد موت موسى، من ذلك: « وَلَمْ يَكُنْ فِي أَدُومَ مَلِك، مَلِك وَكِيل »[98].

فالمؤرخ هنا يتحدث عن الملوك الذين كانوا يحكمون الأدوميين قبل أن يخضعهم داوود لحكمه[99].

ومن هذه الملاحظات العديدة التي تكشف عن تناقضات تاريخية كثيرة أثبتها منهج النقد والتفسير يستنتج سبينوزا:

« من هذه الملاحظات كلها، يبدو واضحا وضوح النهار، أن موسى لم يكتب الأسفار الخمسة، بل كتبها شخص عاش بعد موسى بقرون عديدة »[100].

لكن هذا لا يعني أن سبينوزا، ينفي مطلقا كلام موسى من الكتاب، إن البحث يبيّن وجود كلامه، ولكن تجميع المعطيات يثبت أن نسبة هذا الكلام قليلة جدا، تتعلق خاصة بالوصايا التي أعطاها الله إياه، بينما الأسفار كثيرة جدا.

ويلقي سبينوزا باللوم الشديد على الذين أوّلوا النص قسرا وأخضعوه لهواهم متسائلا عن المغزى من هذا السلوك « أليس هذا إنكارا للكتاب نفسه، وابتداعا لكتاب جديد... »[101].

و بالنظر إلى كثرة النصوص التي توجد في الأسفار الخمسة، والتي لا يمكن أن يكون موسى كاتبها، فلا أحد يمكنه أن يؤكد أن موسى هو مؤلف الأسفار الخمسة بل على العكس، يكذّب العقل والشواهد هذه النسبة، لهذا من الضروري محاولة معرفة صاحب الأسفار الحقيقي.

---

[97] سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 269.

[98] الملوك الأول 47/22، وانظر الملوك الثاني 9/3، 20/8.

[99] سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 270.

[100] المصدر نفسه، ص 271.

[101] سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 272.

الشك في نسبة أسفار موسى الخمسة؟

في الفصل التاسع، يواصل سبينوزا نقده لنفس الأسفار، ليطرح سؤالا هاما: هل عزرا، هو آخر من صاغ الأسفار؟ وهل التعليقات الهامشية الموجودة في المخطوطات العبرية، قراءات مختلفة ؟[102].

اعتمادا على حسابات رياضية، يذكر سبينوزا قصة ثامار ويهوذا المذكورة في الإصحاح الثامن والثلاثين من سفر التكوين، مسلطا عليها تقنيات منهجه، هذا السفر يذكر أحداثا كثيرة من زواج وإنجاب لأجيال، ولكن في سنوات قليلة جدا، تتعارض مع أي عملية حسابية، تحاول استيعاب هذه الأحداث، هذا قاد سبينوزا ضرورة لأن يقول مستنتجا:

« ولما كان من المستحيل وقوع هذه الحوادث كلها، في الوقت القصير الذي يشير إليه « التكوين » وجب إرجاعها إلى وقت آخر سبق أن تحدث عنه سفر آخر»[103] أي سبينوزا يرى أن عزرا نقد هذه القصة، وأدخلها في النص دون فحص طالما يؤكد أن عزرا هو المؤلف الحقيقي للأسفار.

ونفس الشيء ينطبق على قصة يوسف ويعقوب والتي « ينبغي الاعتراف بأنها، استخلصت ونقلت من عدد من المؤرخين، بدليل وجود اختلافات بين أجزائها المتعددة »[104].

إن القصص الكثيرة التي تحتوي على أخطاء وتناقضات، جعلت سبينوزا يرى ضرورة بحث كل محتويات الأسفار الخمسة، ليلحظ الباحث الناقد الخلط في الأزمنة وتكرار نفس القصص مع التناقض الخطير في أحداثها، مما يجعلنا « نسلّم بسهولة بأننا أمام مجموعة من النصوص المكدسة » [105] والتي بإمكان الفحص التاريخي أن يعيد بناء ترتيبها وتنظيمها بشكل أفضل. مؤرخون عديدون، رواة عديدون، اقتباسات مختلفة عبر حقب زمنية متباعدة[106] عوامل تفاعلت وشكلت الأسفار الخمسة، الأمر الذي جعل سبينوزا يرفع تحديا للقول بالبديل عن آرائه المحققة الدقيقة، يقول:

« وبعد أن بيّنا مصدر هذه الأسفار يجب أن نذكر أن الخلف لم يحفظ هذه الأسفار بعناية، بحيث لا تتسرب إليها أية أخطاء، فقد لاحظ قدماء النساخ كثيرا من القراءات المشكوك فيها، بالإضافة إلى بعض النصوص المبتورة دون أن يكونوا قد تنبهوا إليها كلها »[107].

---

[102] المصدر نفسه، ص 273.

[103] المصدر نفسه، ص 286.

[104] سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 286.

[105] المصدر نفسه، ص 288.

[106] ينظر الفصل التاسع من الرسالة، من ص 290-294، إحصاء السنين الذي يقدمه سبينوزا لكشف التحريف والتناقض.

[107] المصدر السابق ، ص 298.

ورغم هذه الشواهد، إلا أن رجال الدّين يرفضون القول بوقوع أي تحريف سواء في أسفار موسى أم بقية الأسفار، على أساس أن الله حفظها من أي تحريف أو ضياع ممكن.

وأكثر من ذلك يردون، كل القضايا التي تستعصي على الفهم الإنساني، إلى لغة الأسرار الإلهية، إلى درجة تثير العجب أحيانا، من ذلك المفسرون « يتناقشون بشأن النجوم الثمانية والعشرين الموجودة وسط إحدى الفقرات، بل تبدو لهم أشكال الحروف ذاتها، وكأنها تحتوي على أسرار كبيرة، ولست أدري إن كان ذلك ناجما عن اختلال العقل وعن نوع من توقير العجائز المخرّفين، أم أنهم قالوا ذلك بدافع الغرور والخبث حتى نعتقد أنهم وحدهم الأمناء على أسرار الله؟ »(108).

وتتواصل لهجة سبينوزا الساخرة المتهكمة من هذه التعليقات، إلى درجة وصف أصحابها بالأعمال الصبيانية والخبل الذي يثير الدهشة.

إلى جانب هذا تعرض بالفحص للتعليقات الهامشية الموجودة في الكتاب، ورأى أنها قراءات مشكوك فيها، خاصة وأن معظمها يرجع إلى التشابه الكبير الموجود بين الحروف العبرية(109).

سبينوزا برهن أن الأسفار الخمسة التي تنسب إلى موسى، وكذلك أسفار يشوع والقضاة وراعوث وصموئيل والملوك، ليست صحيحة؛ والسبب في ذلك الخيانة خيانة أمانة السلف. وبالنظر إلى نتائج الفحص الذي طبقه على الأسفار والشواهد الكثيرة التي تتبعها بكل منهجية ودقة، توصل إلى هذه النتيجة الصريحة:

« إن من يعتقدون أن التوراة، على ما هي عليه الآن، رسالة من الله، بعث بها من السماء إلى البشر، لن يفوتهم أن يصرخوا قائلين، بأني ارتكبت الخطيئة في حق الروح القدس، إذ لقد قلت فعلا:

كلام الله مزيف، ومنقوص، ومحرف، وإننا لا نملك منه إلا شذرات، وأن الميثاق الذي يشهد بعقد الله عهدا مع اليهود، قد فُقد » (110).

لكن هذه النتيجة، لم تُنس سبينوزا إلى أن ينتبه، إلى أن كلامه قد يستغل استغلالا سيئا من قبل الفئة التي تنكر قدسية وإلهية الكتاب جملة وتفصيلا، وبما أنه ليس من هذه الفئة، ويصر على نفي تهمة الإلحاد عنه، فإنه يوضح بأن طريقته في معالجة الكتاب تقلبه رأسا على عقب، بل باستطاعة كل فرد وباستخدام منهجه أن يشك في كل الكتاب ويعتبره باطلا. لكن سبينوزا يؤكد من جهة أخرى بقوله: « بينت أنني بهذا المنهج، قد نجحت في حماية النصوص الواضحة والصحيحة من أن تُحرف بوساطة

---

(108) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 299.

(109) المصدر نفسه، ص 300-301.

(110) المصدر نفسه، ص 337.

النصوص الباطلة، التي يراد جعلها متفقة معها، وليس فساد بعض النصوص سببا في الشك في صحة النصوص كلها »[111].

هذا فيما يخص نقد سبينوزا للعهد القديم، والذي لم يتوقف عنده لينتقل إلى العهد الجديد ونقد المسيحية.

(111) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 325.

المبحث الرابع- أثر النقد التاريخي في فهم سبينوزا للعقائد المسيحية:

يختم سبينوزا فصله العاشر، بالقول أنه سيشرع في فحص أسفار العهد الجديد لكن يشير أن هناك من سبقه إلى هذه المهمة كمحاولات نقدية – أشرنا إلى أهمها – كذلك يذكر الصعوبة التي تعترضه، عدم إحاطته الكاملة باللغة اليونانية، وعدم توفر النصوص الأصلية التي كتبت باللغة العبرية، وهذا عائق لغوي كما نلاحظ، لهذا سيركز في نقده للمسيحية على النقاط التي يراها الأهم.

لكن في الحقيقة، سبينوزا أشار في الفصول السابقة مرات عديدة إلى الديانة المسيحية وإلى المسيح، ولهذا نجد آراءه حول هذا الموضوع متناثرة في ثنايا الفصول غير المخصصة للحديث عن نقده للمسيحية.

أ- موقفه من سلوك رجال الدين المسيحي[*]:

ما يلفت الانتباه إلى هذه المسألة ما ذكره صاحب الرسالة في المقدمة: « لقد دهشت مرارا من أناس يفتخرون بإيمانهم بالدّين المسيحي، أي يؤمنون بالحب والسعادة والعفّة والإخلاص لجميع الناس، ويتنازعون مع ذلك بخبث شديد، ويظهرون أنواع الحقد، حيث يظهر إيمانهم في عدائهم لا في ممارستهم للفضيلة »[112].

هذا الكلام ناتج عن رؤية الواقع الديني الممارس أمام أعين سبينوزا وكل الناس، من قبل رجال دين مسيحيين، لكن حس الناقد، لم يقف عند المظهر، بل خبر الباطن، الذي ينّم عن عداء وتنافس غير شريف على مصالح الدنيا، كما خَبِر السبب في هذا التنافس أو ما أطلق عليه الشر.

السبب اتخاذ الدّين وسيلة وليس غاية في حد ذاتها، الأمر الذي وجه « النظر إلى مهام تنظيم الكنيسة على أنها شرف، وإلى وظائف القائمين بالعبادة على أنها مصدر للدخل، فأصبح الدّين عند العامي إسباغا لمظاهر التكريم على رجال الدّين ومنذ أن شاع هذا الفساد داخل الكنيسة، فقد استحوذت رغبة جارفة في دخول الكهنوت على قلوب أكثر الناس شرا، وانقلب الحماس لنشر الدّين إلى شهوة وطموح مزر»[113].

---

[*] يصنف حسن حنفي قضايا النقد التاريخي إلى ثلاث: 1- موضوعات النقد التاريخي، 2- قضايا الفهم النظري، 3- قضايا أنماط السلوك. أنظر ظاهريات التأويل، ص 16-25.

[112] سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 115 (من المقدمة).

[113] سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 115.

الدّين تحوّل إلى شكل وصورة جذابة، تفتقد إلى أي مضمون تقوي وإلى أي إيمان صادق، لقد تحوّلت الكنائس إلى مسارح وليس دور عبادة، لا نسمع فيها وعظ علماء الدّين، بل خطباء الكنيسة الفصحاء الذين لا رغبة لديهم في تعليم الناس، بل هدفهم الأول والأخير جلب إعجاب الناس بهم[114].

وهنا يبدو سبينوزا كنفساني يغوص لكشف حقيقة سلوك رجال الدّين المسيحيين، هذا السلوك الذي يرتبط بتاريخ المسيحية الطويل، والتي ما أن عرفت الاعتماد كدين رسمي، وكثرة الأتباع، حتى رسّخ المسؤولون عنها، تقاليد الاستعلاء والتي قادت إلى صراع مر وطويل، الأمر الذي انعكس سلبا على روح الدّين وجوهره، فلم يبق منه إلا طقوس جوفاء متملقة، لا تهدف إلى عبادة الله حقا، وأمام أي ملاحظة أو احتجاج ضد هذا الوضع، سرعان ما يُغلِّف هذا الواقع المر، بالكلمة السحرية المعتادة (الأسرار) و« يا للعجب، لقد أصبحت التقوى وأصبح الدّين أسرارا ممتنعة »[115].

ويستطرد سبينوزا في الحديث عن تعسف وظلم رجال الدين، لكنه يثير قضية هامة – فصل فيها النقد المعاصر – تتمثل في تشرب المسيحية من مصادر أخرى خاصة الفلسفة اليونانية حيث يقول:

« وأنا أعترف بأن إعجابهم بأسرار الكتاب لا حد له، ولكنني أرى أنهم لم يعرضوا أية نظرية سوى تأملات أفلاطون وأرسطو، ووفقوا بينهما وبين الكتاب المقدس كي لا يبدون منحازين إلى الوثنية »[116].

فرجال الدّين بعد أن وقعوا في الضلال باتباعهم آراء الوثنية الموجودة في الفلسفة، أرادوا أن يحلقوا الأنبياء بركب الضلال أيضا، هذا، جعل سبينوزا يقف على دلالة مفارقة « على أنهم لم يؤمنوا بالمصدر الإلهي للكتاب المقدس ولا حتى في المنام »[117] رغم ادعائهم العكس.

ويربط سبينوزا هذا الوضع الديني المتعفن، بما ورد كعنوان لرسالته، أي يربط الوضع الديني اللاهوتي السيئ، بالوضع السياسي السيئ أيضا، فعدم استقرار هذين القطبين الدّين والسياسة آثارا « انفعالات شديدة، نتجت عنها أحقاد قاسية، ومنازعات وفتن بين الناس »[118] والتي ألمحنا إلى بعضها عند الحديث عن محاكم التفتيش.

---

(114) المصدر نفسه، ص 115.

(115) المصدر نفسه، ص 116.

(116) المصدر نفسه، ص 116.

(117) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 116.

(118) المصدر نفسه، ص 117.

رغم أن سبينوزا سلّط الضوء على العهد الجديد في الفصل العاشر، لكنه ذكر وبتركيز شديد جوهر نقده في المقدمة، إلى جانب تلميحات تخللت فصولا أخرى تحدث فيها عن مسائل تخص المسيحية منها المسألة التالية:

ب - موقفه من المسيح:

في الفصل الأول المتعلق بـــ« النبوة » تطرق سبينوزا لعلاقة المسيح بالوحي وزاد في تفصيل المسألة في الفصل الرابع « القانون الإلهي »، ومع أنه لا يريد جرح مشاعر المسيحيين البسطاء، إلا أنه يعلّق:

« لن أتحدث مطلقا عن نظرة بعض الكنائس إلى المسيح، لا لأني أنكر ما تثبته، بل لأني لا أفهمها، وأعترف بذلك عن صدق، فلقد وضعت تصوراتي السابقة طبقا للكتاب نفسه، ولم أقرأ في أي جزء منه، أن الله، قد ظهر للمسيح، أو خاطبه، بل قرأت أن الله، كشف عن نفسه للحواريين بوساطة المسيح، وأن المسيح هو طريق الخلاص »[119]، معتبرا أن الله كشف عن نفسه للمسيح ولروحه دون توسط لكلمات أو صور أو ملائكة، كما هو الحال في وحي الأنبياء، وبالتالي المسيح لم يكن نبيا، لأنه أدرك حقائق الوحي عقلا[120]، وهي قدرة غير عادية في شخص المسيح حسب سبينوزا[*].

وفي الحقيقة من الصعوبة تحديد موقف سبينوزا من المسيح، وإن كان ليس هذا هو المهم، لأن نظرته للإنجيل هي التي تعنينا، لكن قبل ذلك نتوقف عند ملاحظة هامة يذكرها سبينوزا، وهي تتعلق بالمسيح، وتخدمه في نقده للكتاب.

إذا كان المسيح أدرك الوحي عقلا، كحقائق أزلية، لماذا كان يبشر بهذه الحقائق الأزلية، كقوانين أحيانا؟

يبرر سبينوزا ذلك بأن المسيح « ما فعل ذلك، إلا لجهل الشعب وعناده، وهو في ذلك، قد قام بما يقوم به الله، فتكيّف طبقا لروح الشعب وعناده » [121]. ويهدف سبينوزا من وراء ذلك إلى إثبات تناقض نصوص الإنجيل، وهي الغاية القصوى من برهانه، حسب منهجه في عرض فكرة « معرفة المسيح للقوانين كحقائق أبدية »[122].

---

[119] المصدر نفسه، ص 134.

[120] سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 199.

[*] يقدر سبينوزا المسيح تقديرا كبيرا، بل يرى أنه لا يوجد شخص وصل إلى الكمال الذي وصل إليه المسيح، لكنه لا يعتقد أبدا بألوهيته. للإيضاح ينظر الرسالة، ص ص 133-134. وتعليق حسن حنفي، هامش 23.

[121] سبينوزا: المصدر السابق، ص 200.

[122] أنظر المصدر نفسه، ص 199-200، والهامش (21) ص 200.

ويفصل أكثر في هذه المسألة الجوهرية في الفصل الخامس، بما أن المسيح جاء يبشر بحقائق أبدية، وليس بقوانين وشرائع، تبعا لذلك « بشر بجزاء روحي، لا بمكافأة مادية، كما فعل موسى، وذلك لأن المسيح... لم يبعث للمحافظة على الدولة والتشريع والقوانين، بل لتعليم القانون الشامل وحده، من ذلك ندرك بسهولة، أن المسيح لم ينسخ شريعة موسى مطلقا، لأنه لم يشأ وضع قوانين جديدة للمجتمع، وكان همه إعطاء تعاليم خلقية وتمييزها عن قوانين الدولة »[123].

هذا ينطبق على مسألة الطقوس والعبادات الموجودة في المسيحية، من عماد وقربان وصلوات وأعياد، سواء وضعها المسيح أو الحواريون، رغم أن هذا « أمر لم يثبت في رأيي على نحو قاطع »[124] كما يصرّح سبينوزا.

هذه الطقوس لا توصل إلى أي سعادة روحية، ولا تحمل أي قداسة في ذاتها فقط هي طقوس كنسية، تفيد الجماعة في استقرارها وتآلف مشاعرها، لكن بإمكان الفرد أن يكون مسيحيا دون أن يؤديها.

ج- نقده لروايات الإنجيل:

يخصص سبينوزا، كما أسلفنا الفصل الحادي عشر للحديث عن المسيحية وبالتحديد عن الإنجيل، مثيرا إشكالية حساسة، صاغها في سؤال مباشر.

هل كتب الحواريون الإنجيل بوصفهم أنبياء، وبالتالي يكون كلامهم وحيا أم كمبشرين فقط؟

بداية يشير أن العهد الجديد يعلمنا ويقنعنا بأن الحواريين، كانوا أنبياء، رغم أن النبي لا يتحدث دائما عن طريق الوحي، من هنا يتساءل:

« إن كان الحواريون قد كتبوا رسائلهم، بوصفهم أنبياء بناء على وحي وتفويض خاص، مثل موسى وأرميا وغيرهما، أو بوصفهم أفرادا عاديين ومعلّمين »[125].

وقبل أن يجيب عن السؤال، استند أولا إلى تمييز بولس بين نوعين من التبشير: تبشير يستند إلى الوحي، وآخر إلى معرفة الحواري، وبناء على ذلك قام بفحص « أسلوب الرسائل » - وهي التقنية

---

[123] المصدر نفسه، ص 207.

[124] سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 213.

[125] المصدر نفسه، ص 327. ويرى د.حنفي، أن سبينوزا تنبه إلى نقطة غفل عنها المسيحيون أنفسهم، أي الخلط بين الوحي والإلهام، بين النبي والصحابي (باصطلاح المسلمين) وفي العهد الجديد نفسه بين الأناجيل والرسائل. أنظر في الفكر الغربي المعاصر، ص 75.

اللغوية التي يعتمدها في المقام الأول – والذي وجده يختلف تماما عن أسلوب الأنبياء الذين كانوا يتحدثون كلام الرّب، أو يوجد في رسائلهم بعض كلام الرب؛ أي الوحي.

ويستدل على ذلك بالرسائل منها:

- رسالة إيليا إلى يورام (سفر الأخبار الثاني 21: 12) التي تبدأ بعبارة « هذا كلام الرب » بينما هذا لا يوجد في رسائل الحواريين، التي تمت في الحقيقة كتابتها عن تفكير خاص بأصحابها.

- رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثا (7: 40) والتي ورد فيها: « ولكنها أكثر غبطة إن لبثت هكذا، بحسب رأيي، وأظن أني أنا أيضا عندي روح الله ».

بل يجد سبينوزا أكثر من المشورة، ففي رسالة بولس إلى أهل رومية (3: 28) يلحظ نفسا محتارة مضطربة، من خلال أسلوب العبارات فحسب، لأننا نحسب... التي تعبر عن كلام يفتقد لأي معنى من معاني السلطة النبوية الآمرة أو الناهية.

هذا الأسلوب المتزعزع، جعل سبينوزا وبعد فحصه للعديد من الفقرات يصل إلى نتيجة مفادها:

« فإذا فحصنا الطريقة التي نقل بها الحواريون عقيدة الإنجيل، نجد أنها تختلف اختلافا كبيرا عن طريقة الأنبياء، فالحواريون يستعملون الاستدلال في كل الأحيان حتى لا يبدو أنهم يتنبأون، بل يجادلون، وعلى العكس لا تحتوي النبوات إلا على عقائد وأوامر، لأن الله نفسه هو الذي يتحدث، أعني الله الذي لا يستدل، بل يأمر بما له من سلطة مطلقة، تقضي بها طبيعته »[126].

هذا يناقض تماما ما لوحظ على رسائل بولس، الذي كان يمارس الاستدلال فعلا، بل في رسالته الأولى إلى أهل كورنثا (15/10) « أقول كما للحكماء، أحكموا أنتم فيما أقول... » ومن غير المعقول أن يصل مستوى النبي إلى الاحتكام إلى الغير إذا كان يبلغ أوامر إلهية... .

كذلك الوحي يبلغنا بأمور تفوق الاستدلال، تخص العقيدة والأحكام، ولو استند إلى الاستدلال لم تعد له ضرورة، يغنينا في ذلك النور الطبيعي.

ويستطرد سبينوزا في إيراد العديد من الأمثلة، لتأكيد استنتاجاته وأحكامه فيما يخص أسلوب وسلطة الحواري، مقارنة بالنبي، ليؤكد الاختلاف الجوهري بينهما.

إن طريقة الحواريين وأسلوبهم في الكتابة، يكشفان وبوضوح أنهم لم يكتبوا عن وحي أو تفويض إلهي، بل كتاباتهم تعبّر عن آراء شخصية، كما تتضمن نصائح أخوية، بل ومجاملات واعتذارات، الأمر الذي يناقض تماما أسلوب النبي، كما ورد في رسالة بولس إلى أهل رومية (15/15):

« لَقَدْ اجْتَرَأْتُ قَلِيلاً فِيمَا قُلْتُ لَكُمْ أَيُّهَا الإِخْوَة »، هذا يبدو مناقضا تماما للطريقة التي يعبّر بها النبي عن سلطته »[127].

---

[126] سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 328-329.

[127] سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 330.

بعد مناقشة أسلوب الحواريين، يثير سبينوزا قضية حساسة أخرى، على أي أساس قام الحواريون بالتبشير، وهل تلقوا أمرا بالكتابة أصلا؟ إن الجواب المنطقي المتسق مع الأحداث التاريخية، يستلزم الإجابة بالنفي، وهذا ما يقره سبينوزا، وإن كان يؤكد أمر التبشير، لكن يرفض تماما أمر الكتابة « إننا لا نجد في أي موضع ما يدل على أن الحواريين، قد تلقوا أمرا بالكتابة، بل تلقوا فقط أمرا بالتبشير »[128].

كذلك إن المتفحص في النصوص يلاحظ عدم الانسجام، بل والاختلاف بين الحواريين، مما يؤكد أن تبشيرهم لا يستند إلى وحي، وإنما إلى المعرفة الخاصة بكل مبشر، أيضا « تشير بعض النصوص صراحة، أنهم اختاروا بأنفسهم وبمحض إرادتهم الأماكن التي بشروا فيها، كما هو واضح في المناقشة التي وصلت حد النزاع بين بولس وبرنابا »[129].

وبجمع هذه القرائن من اختلاف الطريقة والأسلوب، واختيار الأماكن وعدم وجود نصوص تثبت الأمر الإلهي بالكتابة، يستنتج سبينوزا: « إن الحواريين، قد قاموا بالتبشير بوصفهم معلّمين، لا بوصفهم أنبياء »[130].

ودائما فيما يخص الفرق بين الحواري والنبي، يلاحظ سبينوزا أن كل الأنبياء المذكورين في العهد القديم، لم يدعوا لكل الأمم، بل كل نبي اختص بقوم ما، الأمر الذي يستلزم تفويضا خاصا بكل نبي، بينما الحواريون بشروا لجميع الأمم، ولخلاص كل البشر، وبالتالي لم يكونوا بحاجة إلى أن توحى لهم موضوعات التبشير.

« ولا داعي هنا إلى الوقوف عند الملاحظة القائلة: أن كل الرسائل تبدأ بذكر الحواري من حيث هو حواري... إنهم كتبوا رسائلهم بوصفهم حواريين، ولهذا السبب ذاته ذكر كل منهم في أول رسالته صفته كحواري »[131].

د- تمييزه بين الحواري والروح القدس:

ورغم كل هذه القرائن، كيف يتعامل سبينوزا مع عبارات مثل: روح الله الروح القدس، التي وردت في الكتاب على لسان الحواريين في تبشيرهم، والتي توحي وتذكر أنهم تلقوا التبشير والكلمات عن الروح القدس... رغم قلة هذه العبارات؟

---

(128) المصدر نفسه، ص 330.

(129) المصدر نفسه، ص 331. وانظر أعمال الرسل 15/35-40.

(130) المصدر نفسه، ص 331.

(131) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 331.

سبينوزا يعالج هذه المسألة، على أساس أن هذه العبارات، تعني الفكر الصائب المستقيم المستوحى من الله، لكن ليست أبدا هي الوحي، ومع ذلك مثل هذا التأويل لا يحل المشكل، بل يثير اعتراضا يقدمه سبينوزا نفسه.

« لما كان علينا أن نسلّم بأن رسائل الحواريين، قد كتبت بوحي من النور النور الطبيعي وحده، فعلينا الآن أن نرى كيف استطاع الحواريون بالمعرفة الطبيعية وحدها، أن يبشروا بما لا يدخل في نطاقها »[132].

يحاول سبينوزا إيجاد رد مناسب على مثل هذا الاعتراض، بالرجوع إلى منهجه النقدي دوما، أي من الكتاب نفسه، فالحواريون بما أنهم رأوا المسيح وعرفوا سيرته، فبإمكانهم أن يستخلصوا نتائج عديدة مما رأوه وسمعوه وعرفوه بالوحي، وهذا لا يتطلب في الحقيقة إلا نورا طبيعيا فطريا، ثم إن المسيح لم يأت بشريعة وقوانين وإنما حقائق أبدية، لا تخرج عن التعاليم الخلقية التي لا تحتاج أصلا إلى نور يعلو على الطبيعة.

إذن الحواريون، لم يكونوا بحاجة إلى وحي أو نور خارق « ليكيّفوا الدّين– بعد أن أثبتوا صدقه من قبل بالآيات – حسب فهم الناس حتى يسهل على كل نفس قبوله، كما لم يكونوا في حاجة إليه لتبكيت الناس، وقد كان هذا وذاك هما غاية الرسائل، أعني أنها كانت ترمي إلى دعوة الناس وتحذيرهم بالطريقة التي يراها كل حواري أصلح ليثبتهم على الدّين »[133].

ولتوضيح هذه المسألة، يقف سبينوزا على أسلوب بولس تحديدا، بالفحص والتحليل والمقارنة، فأسلوبه، ينم عن توسلات واستدلالات، لا علاقة لها بالنبوة ويكفي في هذا المقام ملاحظة توسلاته في رسالته إلى فيلمون « لِذَلِكَ، وَإِنْ كَانَ لِي بِالمَسِيحِ ثِقَةٌ كَثِيرِة أَن آمُرُكَ بِمَا يَلِيقُ، مِنْ أَجْلِ المَحَبَةَ أَطْلُب بِالحَرِّي... أَطْلُبُ إِلَيْكَ لأَجْلِ اِبْنِي...» الآية 8-10.

ويعلق سبينوزا على هذا النص بقوله:

« وفي هذه الفقرة يجب أن نلحظ، أنه لو كان بولس، قد تلقى من الله بوصفه نبيا، لما أمكنه تغيير أوامر الله إلى توسلات، فيجب أن نسلّم ضرورة بأنه يتحدث عن الحرية التي كانت لديه في التبكيت بوصفه معلّما، لا بوصفه نبيا »[134] وهذا لا يقتصر على بولس وحده، فكل حواري كان له أسلوبه الخاص في التعليم والتبشير، كما يؤكد بولس:

---

(132) المصدر نفسه ، ص 332.

(133) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 333.

(134) المصدر نفسه، ص 333.

« وَاعْتَنَيْت أَلاَ أُبَشِرَ بِالإِنْجِيل فِي مَوْضِعِ دُعِي فِيهِ اسْمُ المَسِيح، لِئَلاَ أَبْنِي عَلَى أَسِاسِ غَيْرِي »[135].

ما يستنتج من هذا النص، لو كان الحواريون اتبعوا نفس المنهج والأساس في الدعوة، لما صرّح بأنه يرفض أن يبشر على أساس غيره.

وبديهي أن الاختلاف في الأسس بين الحواريين من الأسباب الرئيسية في المنازعات والانقسامات التي عانت منها الكنيسة ومازالت منذ زمن الحواريين وستستمر هذه المعاناة في رأي سبينوزا، حتى يتم انفصال الدّين عن الفلسفة، ويقتصر على العقائد البسيطة التي دعا إليها المسيح[136].

وسبينوزا يهدف إلى الفصل بين الدّين واللاهوت من جهة، والفلسفة من جهة أخرى، كما وضح في الفصل الرابع عشر، فلا العقل يكون خادما للدّين، ولا الدّين خادما للعقل، فلكل مجاله واختصاصه.

بهذا ينهي سبينوزا نقده للإنجيل، والذي يختلف كما لاحظنا عن نقده للتوراة وهذا بسبب عدم معرفته الجيدة للغة اللاتينية، فهو لم يستخدم النقد اللغوي بقدر ما قارن بين أسلوبي الحواري والنبي، كما وردا في العهد الجديد نفسه، واقفا على مواطن الاختلاف الأساسية بينهما، ليثبت في النهاية أن الأناجيل مثل التوراة، يعتريها التناقض والتحريف.

نتائج نقد سبينوزا:

سبق وأن ذكرنا أن عملية النقد تهدف إلى الإجابة عن سؤال حساس وخطير هل الكتاب المقدس يحمل فعلا كلمة الرب، أم أنه كتاب منحول، وبالتالي لن يكون إلهي المصدر، وإنما يعود لمؤلفين عاديين؟

من المؤكد أن نقد سبينوزا قاده إلى التأكيد على وقوع التحريف، لكن هل يعني هذا التحريف نفي صفة الألوهية عن الكتاب؟

رغم إقرار سبينوزا بالتحريف، إلا أنه لا ينفي الصفة الإلهية عن الكتاب، وذلك على أساس أن الكتاب، يعلّمنا المضمون الأساسي للألوهية، فالكتاب يقر بوجود الله، وأنه صانع كل شيء، وأنه مرسل الملائكة، وغايته شاملة، هو حافظ الوجود؛ أي « أن المعنى الذي من أجله وحده، يسمى النص إلهيا، وصل إلينا دون تشويه، وإن كانت الكلمات التي استخدمت أولا للتعبير عنه، قد تغيرت كثيرا »[137].

---

[135] رسالة بولس إلى أهل رومية 20/15.

[136] سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 335.

[137] المصدر نفسه، ص 345.

لكن هذا التغيير، لا ينقص من ألوهية الكتاب، لأن المعنى بقي هو، ولم يمسه تحريف، هذا المعنى يحصره سبينوزا في حب الله فوق كل شيء، حب المرء لجاره كما يحب نفسه، فالتعاليم الخلقية ظلت كما هي، من الحرص على العدالة، مساعدة المحتاج، الامتناع عن القتل، عدم الحسد،... فهذه القيم، لم ينلها زيف حقيقي، لأنها تستند إلى أساس شامل، يعصمها من أي تشويه أو انهيار. من هنا يقول سبينوزا مؤكدا:

« عن حق، إن القانون الإلهي الشامل، الذي عليه الكتاب، قد وصل إلينا كاملا دون تحريف »[138].

كذلك يعتقد سبينوزا أن جوهر الروايات قد نقل من قبل السواد الأعظم الذي يفترض أن لا يتواطئوا على الكذب، مثل وقائع التاريخ اليهودي وجوهر أفعال المسيح التي تناقلها الناس في كافة أنحاء الإمبراطورية الرومانية.

أما باقي الموضوعات خاصة التي كانت محل نزاع بين الفرق، والتي أدخلت فيها المصالح الشخصية والتأملات الفلسفية، فقد نالها بالضرورة التحريف لأن المصلحة لم تعد إلهية عامة، بقدر ما هي شخصية وأنانية.

لهذا يؤكد سبينوزا على أن المعرفة العقلية الفلسفية، لا علاقة لها بالدّين والإيمان، لذا ليس من الغريب أن نجد في الكتاب ألفاظا تنسب إلى الله مع أنها صفات لا تليق بذاته مثل: اليدين، القدمين، الغيرة، الغضب... .

سبينوزا يؤكد وقوع التحريف في مواضع عدة، غير الفصول التي خصصها لذلك، مثلا في الفصل الرابع عشر والذي تحدث فيه عن ماهية الإيمان والمؤمنين يقول:

« والواقع أن الكتب المقدسة ليس لها مؤلف واحد، ولم تكتب للعامة الذين عاشوا في عصر بعينه، بل هي من عمل عدد كبير من الناس ذوي أمزجة مختلفة عاشوا في عصور مختلفة، وإذا أردنا أن نحصي العصور التي تفصل بينها وجدناها ألفي عام وربما أكثر »[139].

سبينوزا ومن خلال النقد التاريخي كشف عن مسألة هامة تتعلق بظروف تدوين العهدين، والتي أدت غالبا إلى وقوع التحريف، والتي يمكن إيجازها في النقاط التالية:

- الأسفار لم تدوّن في عصر واحد، بل على فترات، ولم يتم تدوينها بتفويض يخصها، بل مصادفة.

- هذا جعل كل سفر يتلاءم مع ظروف عصره، وتكوين الناس الذين يخاطبهم.

- نميز في الكتاب بين فكر الله الذي يطابق الحقيقة، فكر الأنبياء، فكر الحواريين.

- بالنسبة للعهد القديم، تمت الموافقة على أسفار، وإبعاد أخرى كثيرة، ونفس الشيء قامت به المجامع الكنسية مع العهد الجديد، والتي رفضت أناجيل كثيرة بتهمة أنها منحولة، أو عديمة القيمة، بالرغم

---

[138] سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 346.

[139] المصدر نفسه، ص 355-356.

من تأييد الكثيرين لها. هذا جعل سبينوزا يثير تساؤلا منطقيا، لماذا أربعة أناجيل أصلا « ومن منا يستطيع أن يعتقد أن الله أراد أن يقص سيرة المسيح، وأن يبلغه أربعة مرات؟»[140]. وقد يحتج بأن الأناجيل يفسر بعضها بعضا إلا أن هذا ينطبق على بعض النصوص لا غير، بينما في نصوص أخرى يحدث العكس فالمقارنة تؤدي إلى الغموض والتناقض.

- الحواريون ليسوا أنبياء، بل فقهاء « وبالتالي فإن رسائلهم تتضمن أشياء كثيرة، يمكن الاستغناء عنها، دون أن يلحق ذلك ضررا بالدين »[141].

ويبقى نقد سبينوزا في القرن السابع عشر، نقدا معاصرا، لأن التقدم الذي حدث في علوم نقد الأديان الأديان على اختلاف اهتماماتها ومناهجها، أيد ما توصل إليه سبينوزا، ودعمه بفضل تقدم وسائل وتقنيات النقد.

نقد سبينوزا نجد فيه حضور بديهة العقل، كيف لا وهو الرياضي الهندسي وهذه الميزة ساعدته في الكشف عن الكثير من التناقضات الواردة في الكتاب، كذلك لا ننسى توظيفه للنور الفطري كنور طبيعي تتقاسمه الإنسانية جمعاء، هذا النور الذي جعلنا نتفق حول القيم الخلقية خاصة، وهذا يعطي لنقده بعدا إنسانيا أيضا، ويبقى إبداعه المتميز موضوعيته في النقد لأنه استخدم منهجا مشابها لمنهج العلوم الطبيعية، فكما لاحظنا سبينوزا أخضع نفسه في دراسة الكتاب المقدس، وفي استنتاج أحكامه، للكتاب نفسه، وهذا الذي جعله بحق من المؤسسين للنقد التاريخي في العصر الحديث، ثم لا ننسى أن الرجل كان صاحب مبدأ أخلاقي ينم عن روح علمية عالية، روح جرّت عليه المشاكل، وجعلته يعيش في عزلة، بسبب حدة الآراء والصدق في كل ما توصل إليه من أحكام دون مجاملة، وفعلا انتصر نهج سبينوزا وتدعم أكثر.

إلا أن المؤكد أنه كانت دراسات سابقة لسبينوزا، استفاد منها كما أكدته أبحاث معاصرة حول نقد سبينوزا، منها كتاب ليو ستروس ***Leo Strauss*** بعنوان:

La critique de la religion chez Spinoza ou les fondements spinoziste de la bible, recherches pour une étude du «Traité théologico-politique»[142].

والذي نشر لأول مرة ببرلين 1930، وأشرف على طبعه أكاديمية العلوم اليهودية، هذا الكتاب ثمرة لعمل علمي خصص لدراسة رسالة سبينوزا ويبيّن أن نقد سبينوزا للكتاب المقدس والمعجزات

---

[140] سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 344.

[141] المصدر نفسه، ص 344.

[142] الترجمة الفرنسية للكتاب، كما ذكر بالإنترنت عن دار Cerf 1996، وعرضت الشبكة ملخصا عنه http://www.editionsducerf.fr/html/fiche/fichelive.asp?n-liv-cerf=5061

والنبوة، اعتمد على ابن ميمون ومعلميه، كما يفترض معرفته المحتملة للعديد من الأسس الأبيقورية والرشدية والميكيافيلية.

وطبعا دراسات عربية كثيرة مشت في نفس السياق لتثبت تأثر سبينوزا بنقد المسلمين لليهود والنصارى، وهذا أمر طبيعي، ففعل التأثر والتأثير في الفكر سمة إنسانية، والأهم انتصار النهج العلمي في مثل هذه الدراسات، الأمر الذي سنلحظ جانبا منه في الفصل الموالي.

الفصـــل الثالث

تطور حركة النقد التاريخي للنص الديني في القرن الثامن عشر - فولتير نموذجا-

المبحث الأول- خصائص القرن الثامن عشر وأثرها في النقد التاريخي:

للتعرف على خصائص القرن الثامن عشر، ثم على نقد فولتير للكتاب المقدس يستحسن أولا: التأكيد على ثلاثة تحولات أساسية طبعت القرنين الماضيين، لأنها كانت سببا مباشرا في تحديد خصائص القرن الثامن عشر، وهي:

- **البروتستانتية**: والتي تمخضت عنها طوائف وحركات كثيرة أدت إلى تفاقم نزعة الشك الدّينية، لأن العقل الشكاك وكذلك الذي ينتهج الأسلوب المنطقي، حين يرى مجتمعا واحدا، يضم كما هائلا من المعتقدات المتصارعة والمتناقضة، والتي كل منها يدّعي العصمة، واحتكار الحقيقة، هذا العقل سرعان ما يتخذ موقفا سلبيا نحو هذه المعتقدات، برفضها وهدمها، إذا لم يتوقف عند حدود الشك فيها[1].

- **الحركة الإنسانية:** ثاني عنصر هام كمحوّل، باعتبارها « القوة الثانية التي صنعت التحول، وكانت أكثر من مجرد تطبيق جانب من الروح البروتستانتية أو التحررية الغامضة على الحياة الدنيوية، وتشترك مع البروتستانتية في تأثيرها كعامل تفتيت للمعايير التي تخلفت عن العصور الوسطى »[2].

- **النزعة العقلانية**: باعتبارها حركة، وقوة ثالثة، ورغم أن صورتها لم تتضح في عصر النهضة، وبدت أقل ثقلا، لكن تعاقب الأحداث وخاصة في القرن الثامن عشر، أكد أن العقلانية هي الأهم والأقوى تأثيرا وفاعلية. إن المفكر العقلاني تمّكن من الإحاطة بجانب كبير من المسيحية الكاثوليكية التقليدية، بقدرة فاقت التأثير البروتستانتي والإنساني، العقلاني حاول أن يقدم البديل عن عالم الغيب، بوضع الإنسان موضع التأثير والقوة[3].

هذه العناصر الثلاثة شكلّت تحولات تاريخية حددت خصائص القرن الثامن عشر، هذه الخصائص التي يمكن اختزالها في مصطلح واحد.

---

[1] كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ص 162-163.

[2] المرجع نفسه، ص 163.

[3] المرجع نفسه، ص 164.

التنوير:

يوسم القرن الثامن عشر بعصر التنوير، الذي شكّل تيارا شاملا حرك كامل أوربا، بل وفي جميع اللغات الأوربية عُرف أو وُصف القرن الثامن عشر باسم النور والتنوير، وعصر الأنوار أو الاستنارة.

لقد شعر مثقفو عصر التنوير، بأنهم جزء أو أهم جزء من حركة عظيمة تمثل التطلعات البشرية العليا، فهم مصلحون يؤمنون بأن قضيتهم يمكن خدمتها على نحو أفضل، عن طريق عاطفة جديدة للبرهان والنقد، والنقاش[4] والتي يمكن اختزالها في كلمة العقلانية، بما أنها تحمل كل هذه المعاني، بل وأكثر. كذلك يغلب على عصر التنوير الطابع فرنسي، فلغته الأساسية فرنسية، والتي كانت تُصدّر كل ما ينتج عندها من أفكار إلى باقي دول أوربا، التي سرعان ما يستقبل مثقفوها هذا الإنتاج ويترجمونه.

عصر التنوير لم يأت من هدوء، الثورات العديدة طبعته، كما حاولت هذه الثورات أن تضع مبادئ عصر التنوير موضع التطبيق العملي[5].

أما بالنسبة لممثلي وقادة التنوير، فقد كانوا من فئة المثقفين والأدباء والمفكرين منهم الفلاسفة، لكن ليسوا كمحترفين أو أكاديميين، لكن حتما من المفكرين الذين مارسوا الكتابة والصحافة والمناظرة والنقد بين بعضهم البعض، ومع الآخرين جميعهم دعوا إلى روح العقل الجديد والتسامح لتحقيق التقدم الإنساني[6].

هذا التسامح أثمر اتحادا في الجهود بين المثقفين، قدم لأوربا وللعالم ككل إنجازا كبيرا تمثل في الموسوعة الشهيرة[*].

لكن لنا أن نتساءل كيف جاء التنوير، وكيف تمكّن من فرض نفسه كتيار عقلي واضح المعالم، دقيق الأهداف؟

إن حركة التنوير، كأي حركة، لم تأت من فراغ، ولم تولد لتوها، كما أنها لا تعبّر عن مذهب أو مدرسة فلسفية معينة، وبالتالي لا تعاني من تبعية ما، وإنما جاءت نتيجة سياق تاريخي أوربي معروف،

---

[4] ليود سبنسر وأندرزيجي كرور: عصر التنوير، ترجمة إمام عبد الفتاح، المجلس الأعلى للثقافة مصر، ط1، 2005، ص 13.

[5] المرجع نفسه، ص 18.

[6] المرجع نفسه، ص 58-60.

[*] *Encyclopédie du dictionnaire raisonné des sciences, des arts, et des métiers.*

إنجاز عظيم ساهم فيه مجموعة من الفلاسفة والمفكرين والعلماء في فرنسا، أمثال ديدرو مونتسكيو، روسو، فولتير، بوفون، كونديك، استغرق إنجازها 20 سنة.

سياق يتسم بالصراعات الدّينية الدموية غير الحاسمة – المؤلمة – التي شهدها القرنان السادس عشر والسابع عشر[7].

إن هذا الصراع الدّيني ورغم المآسي التي سببها والخسائر الفادحة التي أحدثها، إلا أنه قاد في النهاية إلى الكثير من التغيير والتقدم، والذي انصهر في النهاية في التنوير بمختلف التحولات التي أحدثها هذا التنوير على مختلف الأصعدة.

أ-1- أثر التنوير في النقد التاريخي للدِّين:

بعد أن كانت الكنيسة الكاثوليكية هي المسيطرة، وجدت طوائف متعددة، حتى في فرنسا، التي ظلت فيها السيادة للكنيسة الكاثوليكية، إلا أنه وُجد أيضا مئات الآلاف من البروتستانت، إلى جانب العديد ممن ينتمون إلى الطبيعيين أو الربوبيين، وكذلك الشكاك والملحدين، جميعهم كان يعبّر عن إيمانه أو عدم إيمانه، رغم تعرض بعضهم للأذى والخطر[8].

إن المؤسسة الدّينية المسيحية الكاثوليكية فقدت قوتها، وبالتالي تأثيرها مع تنامي تيار العقلانية، وانتشار الآراء الحرة، التي تدعو إلى حرية الرأي والمعتقد وضرورة التسامح الدّيني، بل لقد وُجد من يقول أن الأديان على اختلافها، بما في ذلك المسيحية، تحتوي على قدر من الحقيقة والصدق، وأن الأمر لا يقتصر على المسيحية وحدها[9]، وبداهة كان لتنامي البروتستانتية دورا في تأكيد هذا المسعى.

إن هذه المسألة لم تعد تعالج من منطلق ديني فقط، القرن الثامن عشر حمل فلسفة تتجاوز التسامح الدّيني، تقر بأن « هناك حقيقة جديدة، أعمق من حقيقة المسيحية التقليدية، والتي لو تسامحنا معها، فإنها ستفضي في النهاية إلى الحلول محلها أو تعديلها تعديلا شاملا، وهذه الحقيقة لا تتكشف كاملة تامة للبشر، بل يتعين البحث عنها واستكشافها تدريجيا عن طريق التجربة والخطأ، وعن طريق البحث والاستقصاء وبذل الجهد الإنساني »[10]، أي إتاحة الفرصة لحقيقة أخرى، وبوسائل أخرى، أهمها العقل والتجربة. هذه الحقيقة قد تكون نسبية، بل هي كذلك، بدلا عن الحقيقة المسيحية والتي ادعت أنها مطلقة، هذه النسبية مست كل المجالات، بما فيها الحقيقة الدّينية المتصلة بالوحي.

---

(7) راسل: حكمة الغرب، ج$_2$، ص 143.

(8) كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ص 160.

(9) المرجع نفسه، ص 160.

(10) كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ص 161.

كانت هذه الجهود التنويرية، على مختلف مشاربها، وتنوع ألوانها، تتفق على ازدراء التراث الوسيطي، كل متخذ حجته، فقد عبّر المتصوفة عن إهمالهم للوحي النبوي، باتجاههم إلى المعرفة الذوقية، كما عبّر الفلاسفة عن إهمالهم للدين باتجاههم نحو العقل والعقلانية[11].

فالعقلانية تعني الاتجاه إلى الطبيعة، لا إلى الكنيسة أو الوحي الذي تعتمده، لقد بات متداولا أن الرجل المستنير هو « الذي يدرك... أن سنة الله مسطرة، لا في الكتب المقدسة، وإنما في كتاب الطبيعة الأكبر، وهو كتاب منشور للعالمين، هذا هو التنزيل الجديد »[12].

تعبيرات عديدة ضد الدّين التقليدي، وبالرغم من محاولات الدفاع من قبل المتدينين، ومن قبل رجال الكنيسة، إلا أن خطوط الدفاع كانت واضحة، محددة المعالم. لقد صرّح الأب مولينيه في رفضه لتطرف التنوير، متسائلا ومجيبا في نفس الآن:

« نرجو فقط، أن تقولوا لنا: ماذا يعني فيلسوف التنوير؟ هكذا تساءل الأب مولينيه، ضرب من الحيوان المتوحش في المجتمع، الذي لا يشعر بأي التزام نحو عاداته وأخلاقياته وخصائصه وسياسته، أو دينه، ويمكن للمرء أن يتوقع أي شيء من أناس على هذه الشاكلة »[13].

لكن فيلسوف التنوير لا يأبه بهذه الصرخة الصادرة عن أب، بل هو مستمر في سيره، في تحقيق قيمه، فهو يعرّف بنفسه، وبوضوح تام في موسوعته، فيلسوف التنوير « هو الشخص الذي يسحق الأحكام المبتسرة، والتراث، والموافقة الجماعية والسلطة، باختصار ما يستعبد العقول، وهو الذي يجرؤ على أن يفكر لنفسه، وأن يعود إلى الخلف ويبحث عن أكثر المبادئ العامة وضوحا، ولا يسمح بشيء ماعدا شهادة عقله وتجاربه »[14]. من هذا التعريف يمكن القول فعلا أن رجل التنوير أدار ظهره لتعاليم الدّين ورجاله.

هكذا ضعفت المسيحية، وتراجعت إلى الخلف، لكن هل هذا يجعلنا نستنتج أن القرن الثامن عشر أدار ظهره كلية للدّين؟

رغم أن القرن الثامن عشر أدار فعلا ظهره للدين، وتحديدا للمسيحية بكل مؤسساتها، إلا أنه من الخطإ أو من المبالغة على الأقل، القول أن الأسئلة الدّينية واللاهوتية، قد غابت تماما، أو أصبحت على الهامش من حيث الأهمية. على العكس التساؤل حول الدّين، وحول الله، بقي متواصلا، لكن بطرح جديد، بعيدا عن الطرح المسيحي الوسيطي، ومع هذا يمكن التأكيد أن معاداة الدّين من الصفات المميزة

---

(11) هاني يحي نصري: دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة، ص 288.

(12) كارل بيكر: المدينة الفاضلة، ترجمة محمد شفيق غربال، المكتبة الأنجلومصرية، ط$_2$ 1958 ص 114.

(13) ليود سبنسر: عصر التنوير، ص 61.

(14) نقلا عن المرجع السابق، ص 61.

للتنوير[15] خاصة الدّين الكنسي، الذي رأى التنويريون أنه يقوم على الخوارق، والتي باتت مصدر شك عند الأغلبية، وتحولت الأسئلة الهامة، لتنصب على الإنسان والمجتمع والتاريخ.

أنصار التنوير، رغم اهتمامهم بالإنسان، وإهمالهم للدّين ومعاداته، إلا أن هذا لم يكن سلوكا موحدا ومتساويا، هذا ما تكشفه الموسوعة، فهي « لم تكن عملا معاديا للدّين بالمعنى الأوسع، فقد كان رأي ديدرو قريب الشبه بمذهب شمول الألوهية ***Panthéisme*** عند سبينوزا، كما أن فولتير الذي أسهم بدور كبير في ذلك العمل الضخم، قال إنه لو لم يكن يوجد إله لوجب علينا أن نبتدعه »[16]، رغم أنه يعادي المسيحية الرسمية بشكل كبير كما سنوضحه لاحقا.

أ-2- التنوير والسياسة:

إن هذا التغير الذي مس المسيحية وأثر في النظرة إلى الدّين، كان لابد أن يصاحبه تغيير يتعلق بالسياسة كنظام وسلطة، عُرفت عبر تاريخها بتواطئها مع السلطة الدينية، في إبادة وتحريم الآراء المخالفة.

القرن الثامن عشر أسس لقاعدة سياسية مفادها أن: حقوق الملوك الإلهية، لا تنسجم مع التعبير الحر عن الآراء حول الدّين، الأمر الذي أدى إلى إحداث تغييرات على هذا المستوى في بلدان أوربا، ليس بشكل شامل ومتساوي، لكن قادت في نهاية المطاف إلى تأسيس الديمقراطية. ففي إنجلترا، قاد الصراع الديني إلى تغيير سياسي رغم بقاء النظام الملكي، أما في فرنسا فكان الوضع مختلفا، فهناك بذلت قوى التنوير جهودا كبيرة، من أجل تمهيد الأرض لثورة 1789، وفي ألمانيا ظل التنوير مسألة إحياء ثقافي إلى حد بعيد[17]. وعموما شكلّت فلسفة التنوير تحديا حقيقيا تفتق على شكل ثورة هزت كيان المجتمعات الأوربية التي سعت إلى تجاوز الأوضاع السياسية القائمة بهدف إحلال قيم جديدة تقوم على الحرية والمساواة.

لكن الملاحظ، رغم أن الجهود التنويرية في المجال السياسي كانت جهودا إنسانية ذات بعد عالمي، حاولت أن تنصب قوى العلم والفلسفة بعيدا عن المشاعر القومية الضيقة، وبعيدا عن أي حدود، مركزة على البعد الإنساني المشترك، إلا أن هذه الجهود التنويرية، لم تفلح في كامل أوربا، مما سمح

---

[15] فرانكلين -ل- باور: الفكر الأوربي الحديث، ج$_2$، القرن الثامن عشر، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988، ص 20.

[16] راسل: حكمة الغرب، ج$_2$، ص 143.

[17] المرجع نفسه، ص 143.

بنمو تيارات رومانتيكية مع نهاية القرن الثامن عشر، عملت على إحياء الروح القومية في بلدان عدة، مثل إسبانيا وإيطاليا[18].

أ-3- التنوير والعلم:

التنوير يعني أيضا عصر العلم، وخير من يمثل هذا الاتجاه وبإجماع، عمل اثنين من الإنجليز عاشا في أواخر القرن السابع عشر، وقد أبرز عملهما، العمل التحضيري الذي تم في القرون الحديثة الأولى، وهما إسحاق نيوتن وجون لوك[19].

نيوتن تمكن من تقديم قانون رياضي في الجاذبية، يحدد العلاقة بين مختلف الكواكب، وبالتالي يتمكن من فهم أحسن للظواهر الطبيعية، أما لوك فقد تمّكن من إخراج المناهج الواضحة للاستدلال الواضح، البسيط، التي أسس قواعدها ديكارت إخراجها من متاهة الميتافيزيقا، جاعلا منها فيما بدا له امتدادا للحس السليم. نيوتن ولوك استطاعا أن يغرسا فكرتين هامتين: الطبيعة والعقل، وكان موقعهما بالنسبة لعصر التنوير، مثل موقع فكر النعمة الإلهية، أو فكرة الخلاص، أو التنوير الإلهي عند المسيحية التقليدية[20].

لقد أكد الجميع أن العقل هو السلطة الجديدة، والعقل هو منتج العلم الذي بواسطته يقرر الإنسان مصيره، ويحقق رفاهيته وتقدمه، من هنا قام التنوير على فرضيات العلم الجديد، ثم لا ننسى أنه كان من بين رجال التنوير علماء بارزون.

إن مميزات القرن الثامن عشر كثيرة جدا مما يصعب حصرها، وإن تمت الإشارة إلى أهمها، من حيث علاقتها بالبحث، فالتغيرات الدينية والسياسية والتطور العلمي خصائص طبعت القرن الثامن عشر تحت مسمى التنوير، لقد اعتبر عصر تنوير كما قال عنه كانط، والذي وضع شعاره: « تشجع واعرف، فلتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك »[21].

التنوير استهدف بالمعنى الحرفي نشر النور، حيث كان الظلام يسود من قبل[22].

لقد حمل القرن الثامن عشر تغيرات عديدة، جعلت النقاد يصفونه أوصافا مختلفة، فهو عصر الفلسفة والعقل والعلم والموسوعة... هو عصر قواعد التفكير السليمة المستلهمة من الطبيعة، الأمر الذي

---

(18) راسل: حكمة الغرب، ج2، ص 146.

(19) كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ص 169.

(20) المرجع نفسه ، ص 169-170.

(21) مقال نشره عام 1784 « ما هو التنوير؟ » عندما بلغ التنوير مائة عام من عمره. أنظر ليود سبنسر: عصر التنوير، ص 166.

(22) راسل: حكمة الغرب، ج2، ص 145.

مّكن للتنوير من أن يكون هو المحور الذي التفت حوله الأمم الأوربية في العصر الحديث، وبذلك تم الانتقال من تفكير خاضع للخوارق والغيبيات والشائعات المطلقة، إلى تفكير عقلي علمي[23]. لقد أضحى التنوير هدف القرن، رغم الاعتراضات عليه، والإشكالات التي أثارها، والتي لم تتضح خطورتها إلا لاحقا.

[23] فرانكلين باور: الفكر الأوربي الحديث، القرن الثامن عشر، ص 10.

المبحث الثاني- الأزمة الدينية في القرن الثامن عشر:

أ- الجدل حول الإله والدين:

كما لاحظنا تميز القرن الثامن عشر بخصائص عديدة، من اهتمام بالعقل والإنسان والطبيعة، في محاولة منه لتحقيق مجتمع متقدم، كما عرف هذا القرن صراعا مع المؤسسة الدينية والسياسية، عرف الإلحاد إلى جانب الإيمان، تنوعت ضروبه « بحيث بدا كأنه جملة قرون »[24].

إذا حللنا هذه الضروب والتحولات نجدها في جوهرها دينية، أو على الأصح ردود أفعال على الكنيسة والمسيحية، كيف ما كان شكلها، فالتراث الديني الثقيل بكل معاناته ومآسيه شكل في النهاية محفزا قويا لتجاوزه كلية، وتقديم بديل أو بدائل عنه تكون في خدمة وصالح الإنسان، وقد أصاب مؤرخ الفكر الأوربي عندما لخص أو اختزل التحولات التي حدثت في المجتمع الأوربي بردها إلى التحول الذي حصل ضد الدين الرسمي بقوله: « في عبارة عامة جدا، نقول إن التحول في موقف الإنسان الغربي من الكون وكل ما فيه، هو التحول من نعيم المسيحية الغيبي في السماء بعد الموت، إلى النعيم العقلاني الطبيعي على هذه الأرض الآن، أو على الأقل في القريب العاجل »[25].

ورغم المبالغة في توقعات هذا النعيم، فإن التحول الحاصل، والمأمول فيه أيضا، تحول أساسه التقدم بالإنسان نحو مستقبل أفضل، نحو سعادة تعيد الاعتبار للإنسان بعيدا عن الزهد المسيحي المزيف، المعارض للطبيعة الإنسانية. لكن هل يُفهم من هذا أن القرن الثامن عشر، قرن إلحاد فعلا، كما وصفه البعض؟

رغم تحول الاهتمام نحو الإنسان والطبيعية، نجد أيضا « قد استمر السؤال الخاص « بالله » أو « الدين » مثيرا للاهتمام... بل وفائق الأهمية، لا لأنه يساعد على تنوير الطبيعة، وإنما لأهميته في ذاته »[26] ،بما أن الدّين يشكل أهمية خاصة حتى بالنسبة للملحد، فقد عرف القرن الثامن عشر جدلا حول الدّين والله، بين مختلف الطوائف الفكرية والدينية التي كانت موجودة، المؤمنة والملحدة منها على حد سواء حتى بدا العصر كله « عصر التنوير، ساحة قتال حول الإله »[27] قتال يصعب الوقوف بدقة علمية على خلفياته التاريخية، ومنطلقاته الفكرية، لكن المتفق عليه أنه قتال أدى إلى « ضروب جذرية

---

[24] المرجع نفسه، ص 12.

[25] كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ص 177.

[26] فرانكلين باور: الفكر الأوربي الحديث،ج$_2$، القرن الثامن عشر، ص 53.

[27] جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ص 185.

من الانشقاق، وإلى تبادل النقد المرير، وهنا كما هي الحال في أية مرحلة من مراحل التجربة الفلسفية الحديثة، أحدثت مشكلة الإله انقسامات عميقة فقط بين قادة الفكر »[28].

ولا ينطبق هذا الكلام على التيار المضاد للدّين، وإنما يصح أيضا على فئة المؤمنين والمتشددين خصوصا منهم.

المفكرون الأحرار والكفار قتلوا الموضوع بحثا، ولم ينقطعوا عن الجدل في أصول الدّين ووجود الله والمعجزات والكهانة والنفع الاجتماعي والأخلاقي للإيمان الديني[29].

والملاحظ أن الطروحات الدينية عرفت رؤى جديدة، فالدّين ليس بالضرورة يرتبط بوحي ونبوة وطقوس، أو هو المسيحية نفسها، وإنما الدّين يجب أن يدرس دون تحديد لهويته، و الالتفات إلى ضرورته من عدمها بالنسبة للطبيعة الإنسانية كلها.

وبالرغم من اهتمام بعض الفلاسفة والمفكرين بالدّين أمثال روسو، هيوم كانط... إلا أن المسألة الدينية عرفت أزمة حقيقية خاصة في فرنسا، التي تمّكنت من القضاء على العقيدة الدينية بشكل كبير، « الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا أصابها مرض خطير،... والقصص التي تُروى في الحانات منذ العصور الوسطى، قد خلّفت حصيلة زاخرة من الشخصيات، فالرهبان الفاسقون، الماجنون، والراهبات الشهوانيات، والأساقفة العاجزون جنسيا، مصابون بأمراض جنسية، ورئيسات الأديرة يمارسن السحاق... وكان الكاهن هدفا سهلا للوشاية، وكثيرا ما ظهر في الأدب المكشوف الذي انتشر في عصر التنوير »[30]، أي المرض أصاب واستفحل حتى في المؤسسة الدينية الرسمية. هذا الجدل الدائر وهذه الأزمة المعاشة يمكن تحديد تجلياتها بحسب ردود الفعل التي كان يتلقاها الدين أو المسيحية والتي تبلور بعضها على شكل تيارات أو مذاهب واضحة الملامح.

ب - الدّين الطبيعي والردة المسيحية:

عرف هذا القرن هجوما على المسيحية، أو دين السماء والوحي، ومحاولة استبداله بدين العقل أو الطبيعة، تيار مؤلهي الطبيعة ***Deists***، ظهر بقوة في إنجلترا، هو يرفض أي أسرار أو معجزات قالت بها المسيحية، هذه الأخيرة اعتبرها « نعيق ينبعث من القسيسن الأفاقين، ويدعو إلى العودة إلى دين باكورة الحياة القائم على الطبيعة والحرية »[31].

---

[28] المرجع نفسه، ص 185.

[29] فرانكلين -ل- باور: الفكر الأوربي الحديث، القرن الثامن عشر، ص 53.

[30] ليود سبنسر: عصر التنوير، ص 123.

[31] فرانكلين باور: الفكر الأوربي الحديث، القرن الثامن عشر، ص 54.

عصر التنوير اقترب شيئا فشيئا من التوحيد بين الله وقوانين الطبيعة، الله يمثل انتظام الطبيعة الذي كشفت عنه علوم نيوتن، فهي التي زودت مثقف ومفكر التنوير بأعظم تجل يوثق به للألوهية، فالكون كله بجماله واتساعه وتصميمه المحكم، يشهد بحضور الإله، ومهارته الفائقة[32] دون الحاجة إلى أنبياء ومعجزات وطقوس... هذا يعني على المنخرط في « حركة التنوير » أن يعرف أن حدود العقلانية والعقل الإنساني هي «***Deism***»[*] وتوقف العقل عند هذه الحدود (الطبيعية) هو جزء من قدرته التي لا تستطيع أن تمتد أبعد من ذلك[33].

والملاحظ أن موقف الدّين الطبيعي، استلهم من تخصصات عديدة، الفيزياء علم النفس، الأنثروبولوجيا، وخاصة ملاحظة الأقوام البدائية المكتشفة حديثا، ومن ثم يدعو إلى دين يؤمن بإله صانع حكيم، لكن لا يؤمن بالوحي وما يتبعه، ثم إن الدّين كما رأى البعض ضرورة اجتماعية، لقد شك الكثير من المنوّرين في العقائد التي يدافع عنها اللاهوتيون، لكن رغم ذلك شعروا بأن من المحتمل أن تكون للدّين ضرورة اجتماعية لأن الخوف من جهنم، والعقاب الأزلي لا يزالان يعملان كأداة مؤثرة في الضبط الاجتماعي.

ج- نزعة الإلحاد:

نزعة خطيرة هددت المسيحية ومعها الدّين الطبيعي، والتي سبق ظهورها مع مونتاني، تستند إلى هذه الخلفية التاريخية، حاولت ضرب المسيحية التقليدية في العمق من خلال تطوير نظرة مادية، حتمية، إلحادية إلى العالم.

يؤكد أنصار التيار المادي، أن المادة في حركة كافية لتفسير جميع الظواهر نجاح فيزياء نيوتن شجعهم ليستلهموا نظرة شاملة عن الكون، ويتضافر هذا مع فهم لوك للسيكولوجيا، التي أصبحت رائجة للغاية، فيمكننا أن نتعقب أي معرفة بالعودة إلى الاحساسات أو الانطباعات التي تلقيناها من العالم الخارجي، وليس التطور الفردي سوى نتيجة لتراكم هذه الانطباعات، وأصبح ينظر إلى الأفكار اللاهوتية، التقليدية عن النفس والإنسان، على أنها افتراضات لا حاجة لنا بها. وهكذا تطورت النظرة

---

[32] ليود سبنسر: عصر التنوير، ص 131.

[*] امتدت أزمة الإيمان الديني في القرن 18 إلى الأفكار الخاصة بماهية الله، وبوجوده أيضا، لقد رُسمت حدود بين مصطلح تأليه الطبيعة والتأليه بالمعنى الصحيح، أي تأليه الله. مؤلهو الطبيعة يؤمنون بوجود إله ما، أما التأليهيون فيؤمنون بالله الحي، مؤله الطبيعة يمكنه قول القليل عن الله، بأنه موجود وعلة العالم، بينما التأليهي يتعدى ذلك بكثير، فالله علة العالم ومبدأ كل مصدر لنظام أخلاقي أيضا. مؤلهو الطبيعة عموما ورغم اختلافهم لا يعتقدون في الوحي والمعجزات= =والثواب والعقاب. أنظر للتفصيل فرانكلين باور: الفكر الأوربي الحديث، القرن الثامن عشر ص 63-64.

[33] هاني يحي نصري: دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة، ص 229.

المادية إلى الإنسان، وإلى المعايير التي تحكمه بما فيها الأخلاقية[34]. فقد اتفق الكثير من مفكري وقادة التنوير أمثال ديدرو، هولباخ، لامتري على هذه النظرة المادية، المفتقدة لأي بعد روحي، وتفاقمت الأزمة التي أحدثتها قوى التنوير المتفاعلة التي نصبت آلهة جديدة :

« الطبيعة والقانون الطبيعي، ما أشد ما سحرت هذه الكلمات، ذلك العصر الفلسفي »[35].

توطدت هذه النظرة في باريس، بل وكل أنحاء فرنسا وقت الثورة، ووصل الأمر إلى تحول الكنيسة الكلاسيكية الشهيرة (سانت جنيف) إلى ضريح لعظماء الأمة وبذلك بدأ تجريد الأمة بأسرها من المسيحية، فقد تم التدمير المتعمد لآثار ورموز المسيحية، حتى أطلق البعض على القرن الثامن عشر، بأنه من أعظم عصور اللاإيمان في التاريخ[36] الأمر الذي أدى إلى تراجع فعلي للمسيحية، كدين وعقيدة وطقوس حتى « بدت غير مسايرة للعصر، أو ضربا من الغش »[37]. وفي الحقيقة لا يعود هذا التراجع الديني إلى الأسباب نفسها التي شهدها عصر النهضة، وإنما إلى عوامل اقتصادية سياسية أكثر.

إن تحسن الأوضاع على هذين المستويين، جعل الأوربي يطلب الدنيا أكثر على أساس أنها مقياس السعادة، لا الآخرة، فكل شيء يخضع للعقل وفقط. وكما يلاحظ الغربيون أنفسهم، الدارسون لهذه الفترة. « لقد اتسعت الأزمة التي كانت أشد حدة في فرنسا، منها في أي مكان آخر، وتحولت إلى « مذهب » و« عقيدة » أيضا، بمعنى أنها تضمنت تقلصا للإيمان أو خفضه حتى بين المسيحيين المحترفين »[38]، مما يبرز الحيرة الكبيرة التي كان يعانيها الأفراد جراء اختلاط الأمور وتذبذب القيم، حتى عند فئة رجال الدّين أنفسهم، ولعل من أبرز ممثلي هذه الأزمة الدينية، تيار حاول أن يتأرجح بين الشك والإيمان، أو ما يسمى مذهب الشك الإيماني الذي يمثله بيل.

د - بيل ومذهب الشك والإيمان « لاهوت الأزمة »:

Pierre Bayle 1947-1706، أبرز الشكاك والخليفة الشرعي لمونتاني، يعد واضع أساس التاريخ النقدي للكتاب المقدس في عصر التنوير، معلنا إفلاس مذهب الألوهية الفلسفي، واستقلال الأخلاق عن الدّين، ومع ذلك يترك مجالا للإيمان الديني ولضرب من الاعتقاد الأخلاقي والتاريخي[39].

---

(34) ليود سبنسر: عصر التنوير، ص 98-99.

(35) كارل بيكر: المدينة الفاضلة، ص 114.

(36) فرانكلين باور: الفكر الأوربي الحديث، القرن الثامن عشر، ص 55.

(37) فرانكلين باور: المرجع السابق، ص 55.

(38) المرجع نفسه، ص 56.

(39) جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ص 186.

هذا الخلط المتناقض والمتنافر، يكشف مدى تصدع النفسية الأوربية في هذه الفترة تحديدا، وحيرة فكرها بين الإيمان واللاإيمان، بين الشك والإلحاد، فبيل يُوضع داخل سياق مذهب الشك الإيماني، رغم ما تحمله هذه العبارة من غموض، لكن هذا واقع الأمر الذي أفرزه تطور تاريخ أوربا الحديث، وكما ذكر كولينز: « إن شخصا تربى على مونتاني وشارون والإلهيات الكالفينية، لم يكن يرى غضاضة في الإبقاء على الإيمان الخارق للطبيعة سليما، لا يمس بين آثار الدمار التي أحدثها العقل النقدي »[40].

بيل تأثر بالحركة البروتستانتية، وبدعوة كالفن إلى الاستقلال المطلق، للإيمان عن أي سلطة، التي طورها إلى الإيمان الذي لا أساس فلسفي له، ولا يتطلب أي دفاع عقلي، لأن لا علاقة بين الاعتقاد والمعرفة، بل هما متعارضان، وفي هذا يقول: « على المرء أن يختار بالضرورة بين الفلسفة والإنجيل، فإذا أردت أن تعتقد في أسرار الدّين المستعصية على الفهم، خذ المسيحية واترك الفلسفة، لأن الإنسان لا يمكن أن يجمع بين البينّة والغموض في صعيد واحد »[41].

وعلى أساس هذا التبرير، رفض بيل كل الأدلة على وجود الله، شاكا فيها، من توما إلى ديكارت، معتبرا إياها سلسة واهية من الاستدلالات أيا كان مصدرها، حسي أو ميتافيزيقي أو روحي، لذا لا يجد المرء سبيلا غير التمسك بالشك في البراهين على وجود الله، وفي علاقة الله بالكون باعتباره خالقا ومدبرا[42].

ورغم محاولة بيل إعطاء مجال لإثبات حقيقة دينية، أو إثبات وجود إله فلسفي بالاعتماد على النور الطبيعي الذي يسبق معرفة الوحي، فإن الأمر لن يسلم من الشك ولا يوصل إلى يقين سواء « في الاستدلالات الميتافيزيقية والفيزيائية، وهناك افتقار مماثل إلى اليقين في المسائل الفرضية الخاصة بالواقعة التاريخية أو القرار الإلهي ومنهج بيل المشهور في « الشك التاريخي » عبارة عن التاريخ دون تمييز بين المقدس أو الدنيوي »[43].

وأمام نزعة الشك هذه، ونقد بيل وأتباعه، لم يصمد الاستدلال على وجود الله وفي حالة العثور على برهان أو أكثر، وكان برهانا عقليا مقنعا، فإن الشك يبقى قائما لأن التساؤل ينتقل من وجود الله إلى طبيعة الله. كيف هو هذا الإله؟ وهل هو نفسه إله المسيحية، أم هو إله كل الأديان؟ ماذا يمكن القول عنه؟ وغيرها من الأسئلة التي يطرحها الشخص الشكاك، ولا يقنع بأي إجابة عنها.

---

[40] جيمس كولينز: المرجع السابق، ص 187.

[41] نقلا عن المرجع نفسه، ص 188.

[42] المرجع نفسه، ص 189.

[43] المرجع نفسه، ص 190.

هذا يقودنا إلى نتيجة واضحة تبرز فعلا مدى تأزم الوضع الديني المسيحي في أوربا خلال القرن الثامن عشر، والذي عبّر عنه أحدهم بقوله: « ومن خلال كل هذه المعركة الخاصة بالبراهين – كما يستطاع تسميتها – بوسعنا أن ندرك مدى التضاؤل في الثقة، أولا في الوحي، وفي الحجج العقلانية، والعلمية، والتاريخية على التوالي وكان بين مَن اشتركوا في المعركة عدد لا بأس به من الشكاك والملحدين، وربما كل إنسان ادعى الشك بأي قدر »[44].

هذا ما انعكس بصورة مباشرة خطيرة وسلبية، على فكرة الوحي، التي أصبحت ضعيفة جدا، مما أدى إلى سقوط الإيمان بالغيب والماورائيات المتعلقة بالوحي، بل إن هذا الأخير، أصبح مقتصرا على إيمان بعض الجماعات الدينية المحافظة كاليانسيين في فرنسا والتقويين في ألمانيا، والأدهى أن نجد بعض المدافعين عن المسيحية، لكن أمام موجة الشك العارمة، بدا بعضهم على استعداد للتخلي عن الوحي. أما مؤلهو الطبيعة، فكان موقفهم جد واضح، فهم يرفضون الوحي جملة وتفصيلا.

هذه التطورات فتحت مجال الحديث عن تدني مصداقية المسيحية بشكل عام تدني خطير صاحبه إنذار مطرد في حتمية التيوديسا[*] المسيحية، وكان زلزال لشبونة 1755 والذي أتى على المدينة بأكملها تقريبا، سببا مهما في إثارة العديد من الأفكار والقضايا المتصلة بالمسيحية، إنها قضية الله نفسها، ومدى صلاحية الحل المسيحي أمام هذه الأحوال التي اشتدت، وهذا لدى عدد من أقطاب الفكر في ذلك الوقت أمثال فولتير وجوته وكانط[45] الذين أثاروا من جديد إشكالية الشر، ولماذا يحدث الشر للإنسان وعلاقة ذلك بالله، الله بالمنظور المسيحي خاصة، ووضع كل هذا ضمن المقولات اللاهوتية المتوارثة، والتي لم تعد تسد أو تغني عن جوع.

ه - فقدان المصداقية وحلول العقيدة الجديدة:

هذا الوضع المتأزم يؤكد إشكالية البحث الجوهرية، المتعلقة بأصالة الكتاب، أي أصالة الوحي، والتي كادت تفقد مصداقيتها بشكل مطلق، لولا تعلق فئة قليلة بإيمانها المسيحي التقليدي.

كذلك لا ننسى جهود بعض المتدينين والباحثين للعثور قدر الإمكان على النصوص الصحيحة ذات المصداقية.

لكن الغالب، أن القرن الثامن عشر، شهد عقيدة أخرى، حلت محل المسيحية إنسان التنوير المدعم بالعلوم الإنسانية الحديثة، الآخذة في التطور، المدعم بالمنهج التاريخي، والدراسات الجادة

---

[44] فرانكلين باور: الفكر الأوربي الحديث، القرن الثامن عشر، ص 55.

[*] علم الإلهيات *Théodécie*.

[45] بيتر برجر *Peter L. Berger*: الدّين في الضمير الحديث، ترجمة عبد المجيد الشرفي وآخرون نشر جامعة تونس، ص 88.

المنجزة والتي في طور الإنجاز، المدعم بالعلم ونظرياته التي أمدته بيقين مختلف، هذا الإنسان المستنير، اصطدم بالتراث المسيحي، الذي لم يعد يجذبه، لا نظريا ولا سلوكيا، إحباطات الماضي تمنعه من النظر إلى الخلف، بينما إنجازات الحاضر، تحفزه إلى المضي في طريقه الجديد قدما، وإلى أن يتطلع إلى مستقبل زاهر.

كذلك لا ننسى أن العصر شهد تقدما ماديا، عكسته حركة التصنيع، وإنجازات الطرقات والمواصلات والخدمات المختلفة، التي يسرت حياة الإنسان، وبلغة موجزة تشكلت عقيدة التقدم – والتي ستأخذ مصطلح التطور في القرن التاسع عشر - بدلا عن عقيدة المسيحية.

وفي الحقيقة « ثمة الكثير مما يقال عن العقيدة العريضة لعقيدة التقدم على الأرض، هذا التقدم الذي حققه انتشار المنطق والعقل في نظر الإنسان العادي، هنا في عصر التنوير، هذه كلمة السر العظمى التي تكشف له الكون الجديد الذي يعيش فيه فالعقل سيهدي الناس إلى فهم الطبيعة »[46].

والطبيعة هي كلمة السر الثانية، وفهمها هام جدا، لأنه يمكن من فهم الإنسان أيضا، باعتباره جزءا من هذه الطبيعة، ينطبق عليه ما ينطبق عليها. سلوك الإنسان يخضع لقوانين الطبيعة، وسعادته في التكيف معها، وإيجاد الصيغ الأكثر ملاءمة معها وبالتالي من الضرري إقصاء التفاسير الخاطئة التي كانت تمده بها الدوائر الدينية المسيحية، والسلطات السياسية،لأنها تفاسير وأوامر بعيدة عن مصلحة وسعادة الإنسان.

الجميع بات يثق في الطبيعة أكثر من الكتاب، حتى أننا نجد كل من النصراني والإلهي والملحد، يشتركون في الاعتراف بسلطان كتاب الطبيعة، وإن كانوا اختلفوا فيما بينهم « فإن اختلافهم كان على مدى حجية هذا السلطان، أهو مضاف ومؤيد بسلطان التنزيل؟ أم هو ناسخ له؟ ففي كلتا الحالتين للطبيعة شأن، وفي كلتا الحالتين هي المحك والمقياس »[47].

وبلغة مختصرة حلت عقيدة الطبيعة محل عقيدة الكتاب، التي باتت موضع نقد شديد، خاصة في المؤسسات التي تمثلها.

« إن المفكر المستنير وجد في الكنيسة، وبخاصة الكنيسة الكاثوليكية للعصر الوسيط وورثتها علة الظلام ومصدره، والقمع غير الطبيعي، أي باختصار وجد فيها الشيطان الذي يحتاج إليه كل دين »[48]، وقد حان الوقت للتخلص نهائيا، من هذا الشيطان، والذي تجسد في رفض كل من المؤمن

---

[46] كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ص 181.

[47] كارل بيكر: المدينة الفاضلة، ص 116.

[48] كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ص 182.

الطبيعي والملحد على حد سواء للكنيسة الرسمية، الكاثوليكية والبروتستانتية، وانفجر الوضع مع الثورة الفرنسية، حيث اشتد الهجوم على الدّين في كامل القارة الأوربية، « وعاد المسيحيون يعانون مخاطر الشهادة، دفاعا عن الإيمان، ولكنهم هذه المرة يلقون الشهادة على المقصلة »[49].

ورغم الاعتراض على هذه المقصلة، لأنها صورة عنيفة، كسابقتها التي نفذتها محاكم التفتيش، ورغم توقف أعمال العنف ضد المتدينين، إلا أن المقصلة الأشد أثرا هي التي يقوم بها النقد، خاصة الذي يحتكم إلى المنهج والموضوعية ومختلف الدلالات التاريخية المؤيدة بالشواهد، وهذا ما نحاول تقديمه من خلال نموذج يعد عَلَمَ نقد المسيحية في عصر الأنوار.

---

[49] المرجع نفسه، ص 186.

المبحث الثالث - النقد التاريخي للكتاب المقدس عند فولتير وأثره على فهم العقائد:

أ- لماذا فولتير؟

في سنة 1764 حرر فولتير، مسائل حول الموسوعة الشهيرة***Questions sur l'encyclopédie*** عرفت فيما بعد بالقاموس الفلسفي، ورغم تنوع مؤلفات فولتير الكثيرة بين أدبية وفكرية وثقافية، إلا أن البعد الفلسفي حاضر في هذه الأعمال رغم طابعها الأدبي والمسرحي، غير أن البعد أو الفكر الفلسفي لفولتير، لم يلق الاهتمام الكافي من الدراسة خاصة في العالم العربي، حيث عرف الرجل كأديب ومسرحي، يدرس في كليات اللغة والآداب الأجنبية، ولا نجد له ذكرا في أقسام الفلسفة إلا في النادر عند التعرض لتاريخ الفكر الأوربي الحديث.

لهذا يأتي اختيار فولتير كنموذج نقدي، كفيلسوف متميز على هذا المستوى خاصة، اختيار له مبرراته:

فولتير هو رمز التنوير الذي طبع القرن الثامن عشر، ليس في فرنسا وحدها بل في كامل أوربا، وهذا بشهادة الكثير من مؤرخي الفكر الأوربي الحديث، فمثلا يذكر ول ديورانت: « قيل أن فولتير جوهر عصره وروحه، حيث قال فيكتور هيجو: إن اسم فولتير يصف القرن كله، فإذا كان لإيطاليا نهضة ولألمانيا إصلاح، فإن لفرنسا فولتير »[(50)].

أما كرين برينتون فيقول: إذا كانت إنجلترا حظيت إجمالا بأكبر من نصيبها من العقول الإبداعية المخصبة، التي قدمت أفكار التنوير، إلا أن الفرنسيين هم قبل كل شيء، الذين نقلوا هذه الأفكار إلى كل أنحاء أوربا وإلى روسيا، وأعظم هؤلاء الفرنسيين قاطبة، فولتير الذي قدم لنا ما يزيد على تسعين مجلدا، احتوت وبأسلوب ذكي ساخر، كل رصيد الأفكار التي كانت ركيزة انطلاق حركة التنوير[(51)].

ثم إن فولتير، اسم يحمل معنى ودلالة حقيقتين، لم ينل لقب ممثل التنوير مجاملة أو من ضربة حظ، وإنما الرجل تعرض للنفي والسجن في « الباستيل » – مثله مثل سبينوزا – وضع كتبه أيضا تحت اسم مستعار، لكنه صار معروفا لدى الجميع. حينما عاد من منفاه من هولندا، سجن في الباستيل وهو في العشرين من عمره، لكن ألف أيضا مسرحية « أديب » ووقعها باسم فولتير، ومن يومها سيطر على المسرح الفرنسي قرابة نصف قرن، وهو يقصف جمهوره بعقلانية المنطق العام الساخرة من كل

---

(50) ول ديورانت: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة فتح الله المشعشع، ط5، 1985 ص 250.

(51) كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ص 182.

تصلب إيديولوجي دوغمائي في عصره، سواء من النبلاء ضد الكنيسة أو معها، أو رجال الدّين الذين كانوا موضوع سخريته الدائمة، ولم يستثن من نقده فئة الفلاسفة الذين اعترض على آرائهم أمثال: ليبنتز، وروسو[52].

كذلك درس الفلسفة والعلم بعمق كبير، خاصة في منفاه بريطانيا، وجلب إعجابه أكثر، لوك ونيوتن، اللذان خرج من فلسفتيهما « نحو أوربا بفكر جديد أشاعه بذكاء شديد، وقوة تعبير نادرة، جعلت من المطلب التجريبي بداهة يطلبها كل فكر عقلاني متنوّر »[53]، وسبق وأن أكدنا أن الفلسفة والعقل من الكلمات المفتاحية لعصر التنوير، بما في ذلك فولتير، الذي حاول أن يؤسس عقلانية تكون سلاحا في معركته الأساسية ضد المسيحية ورجالها.

إن نقده للمسيحية يشكل حجر الزاوية في جميع مؤلفاته، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، إلا أن المتفق عليه أن فولتير معروف بعدائه الشديد للمسيحية، وكل ما يتصل بها من عقائد وطقوس ومؤسسات رسمية... هذا العداء أفرز نقدا، جمع في القاموس الفلسفي، مما يؤهله لأن يستحق الاهتمام والدراسة في مجال النقد الديني، هذا يخدم إشكالية البحث في حد ذاتها. فإذا كان سبينوزا المؤسس للنقد الديني التاريخي في القرن السابع عشر، فإن فولتير يعد الرائد في ذلك في قرنه أيضا، بينما هذه الريادة مغمورة عند الأغلبية، الأمر الذي نطمح إلى إبرازه.

كذلك لفولتير موقف واضح من الألوهية – رغم غموض بعض جوانبه – وهو موقف يقف على خط النقيض مع المسيحية المتوارثة، وهذا التعارض يساهم في إبراز جوانب نقدية أخرى من المسيحية.

ب- نظرة فولتير إلى الله:

قلنا أن القرن الثامن عشر عرف انتشار الإلحاد إلى جانب الشكاك والربوبيين ورغم اتهام فولتير بالإلحاد، إلا أنه أعلن في العديد من المرات، أنه رجل مؤمن بإله لكن ليس هو إله المسيحية المخلص، وإنما إلهه ينبع من إعجابه بنيوتن، وهنا نفتح قوسا على تأثر فولتير الكبير بهذا العالم، خاصة عندما عاش في منفاه بإنجلترا،حيث قرأ له وأعجب بأفكاره، بل عمل على نقلها إلى فرنسا، التي كانت تجهله، لأنها مازالت متمسكة بديكارت. هذا ما يذكره مقدم كتاب فولتير النيوتوني:

« غالبا ما نجهل أن الفرنسيين في القرن الثامن عشر، تعرفوا على قانون الجاذبية العالمي، بقراءتهم فولتير، نيوتن أظهر مبادئه للفلسفة الطبيعية، عام 1687. لكن خمسين عاما بعد ذلك، كانت

---

[52] هاني يحي نصري: دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة، ص 230.

[53] المرجع نفسه، ص 231.

الأغلبية فينا ديكارتية، بما في ذلك الأكاديمية الملكية للعلوم في باريس، أين السكرتير **Fantenel** بقي وفيا لديكارت حتى مماته عام 1757 وهو في سن محترمة، مائة سنة.

فولتير نشر عناصر فلسفة نيوتن عام 1738 وكان الكتاب الأول الذي ترجم بصدق لنيوتن بفرنسا »[54]، مما يدل على الروح العلمي الذي أراد أن يبثه على أوسع نطاق، والذي من أجله خاض حربا حقيقية، لإبراز الحقيقة التي لا يمكن أن تحدها أي حدود سواء كانت دينية أو سياسية[55]، لكن ما علاقة هذا بنظرة فولتير إلى الله؟

في الحقيقة توجد علاقة وثيقة، لأن نظرته تقريبا هي نفسها التي قدمها عالم الفيزياء - والتي سنتعرض إليها بالتحليل في الفصل الموالي – لهذا ليس مستغربا أن يصدر كتاب بعنوان **Voltaire Newtonien.**

صحيح أن فولتير درس نيوتن دون إيديولوجية لاهوتية أو حتى عاطفية، لكن كتاب مبادئ الطبيعة أو قانون الجاذبية، يمكن أن يقرأ كمصدر لكل اللاهوت الطبيعي[56]، الذي يفترض أن يؤسس على الدّين الطبيعي الذي يؤمن به فولتير وغيره كثير، لهذا نجد تصور فولتير عن الإله، وعن صفاته، يطابق إلى حدود بعيدة تصور نيوتن، إنه الساعاتي العظيم، الصانع الحكيم لكنه « إله الطبيعة، لا إله البشرية، ونقصد أنه إله يُطلب إليه ضمان ذلك الثبات، لا تخليص الإنسان، الذي ما أحدق به قط خطر وذلك هو أقصى الدّين الطبيعي، الذي لا يرى في الله سوى صانع حكيم، لطبيعة نافعة للإنسان »[57].

هذا التصور ينسف كل التراث المسيحي عن الله، المخلص، ذي العناية... كذلك يرفض فولتير كل الأدلة الميتافيزيقية على وجود الله، مفضلا الدليل الغائي، المستلهم من دقة صنع العالم، الذي يبدو كآلة، شديدة التنظيم، كما وضحته نظرية نيوتن، فالله رياضي بارع، صنع العالم، وجعله يسير كالساعة، « فلقد رأى فولتير... إن الساعة تمثل نظام الكون، وتثبت وجود الساعاتي والغايات التي تظهر الأشياء قد صنعت بها كالعين للرؤية على سبيل المثال التي تثبت وجود المصمم »[58]

ويقف عند هذه الحدود، فولتير لا يذهب بعيدا في سلسلة الأسباب، لأنه يرفض الأسباب الغائية وفق التصور الموروث، ومنها العناية الإلهية، مثل نيوتن تماما، لأنه لا يجد مبررا لكل الحوادث

---

(54) *Veronique Le Ru : Voltaire Newtonien, Le combat d'un philosophe pour la science, I.S.B.N, Collection inflexions, Mars 2005, introduction Michel Blay.* *http://www.adapt.snes.edu/spip.php?article77*

(55) *Idem.*

(56) *Idem.*

(57) اميل برهييه: تاريخ الفلسفة، القرن الثامن عشر، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ط1، 1983، ص 180-181.

(58) فرانكلين باور: الفكر الأوربي الحديث، القرن الثامن عشر، ص 59.

وخاصة فعل الشر، كذلك مثل هذه الأفكار تتناقض وحرية الإنسان. « فإذا كان فولتير عرف بمحاربته للتعصب الديني، هو كذلك انفرد خاصة برفضه لكل عناية، بما فيها العناية المعلمنة، التي لا مفر منها، والتي تأخذ صورة التقدم التاريخي الحتمي، فالتاريخ ليس قدرا »[59].

فولتير لم يقتنع بسلسلة الأسباب الجوهرية، التي تثبت طبيعة الله وصفاته، ولا بالمحاولات التي بذلتها الفلسفات الإلهية، لتفسير الشر وعلاقة الله بالعالم، ولم يملك أمام هذه الإشكالات إلا المجازفة ببعض الآراء الخاصة[60] ولكنها آراء يشوبها الغموض أحيانا. ويعود هذا الغموض إلى أسباب وصعوبات أهمها:

- عدم استقراره في بعض الآراء المتعلقة بالألوهية، من صفات وطبيعة وأفعال، خاصة حرية الله، وظهوره في العالم، والتي رفض إزاءها العودة إلى أي مرجعية دينية فلسفية، وإنما حاول أن يبررها علميا الأمر الذي جعله يبدو متذبذبا.

- السبب أو الصعوبة الثانية، تكمن في الجو الفكري الذي كان سائدا، والذي كان يعرف نزاعا حقيقيا حول الله، وأمام هذا الوضع كان الشك يحوم حول فولتير نفسه، فهل هو مؤمن حقا، أم ملحد؟ « كان من الصعب على رجال الكنيسة الاعتقاد في أن سياسة فولتير الهدامة ضد الوحي، تقف دون الإنكار الصريح لوجود الله ونشاطه العام في العالم، ويشاطرهم في هذا الموقف المستريب من فولتير بعض المفكرين الأحرار »[61]، رغم كتاباته التي يشهد فيها بإيمانه بالله، ورفضه للإلحاد لكن مع التأكيد بأن إيمانه لا علاقة له بالمسيحية وبإلهها المخلص ووحيها السماوي.

- الصعوبة الثالثة تتمثل في زخم التراث التاريخي المتنوع، والمعقد في آن واحد، هذا التراث الذي تغذى منه فولتير، لكنه تأثر به في نواحي ورفضه في أخرى فهو مثلا يوافق بيل في انتقاداته ضد الميتافيزيقا العقلية واللاهوت الطبيعي، لكن لا يقبل بنصيحته ونصيحة الشكاك بالعدول عن جميع النظريات الطبيعية عن الله[62] مفضلا اللاهوت الطبيعي المؤسس على فيزياء نيوتن.

إذا نلاحظ أن نظرة فولتير لله أو الألوهية، استندت إلى مصادر متنوعة خاصة المؤلهة الطبيعيين الإنجليز، وقد عمل على عرض نظرته في عدة أعمال، لكن تم جمعها وتنسيقها بشكل أفضل في قاموسه الفلسفي عام 1764.

---

[59] *Alain Graf : Les grands courants de la philosophie moderne, seuil, 1996, P 31.*

[60] جيمس كولينز: الله والفلسفة الحديثة، ص 208.

[61] المرجع نفسه، ص 209.

[62] المرجع نفسه، ص 209.

« ومع أن تدليله الفلسفي لم يكن عميقا أو متسقا دائما، إلا أنه كان مثلا من أكثر الأمثلة إلحادا وأشدها تأثيرا في فرنسا القرن الثامن عشر، على التسليم بالله عن عقيدة موحى بها »[63].

هذه توطئة فقط عن مذهب فولتير في الألوهية، الغرض منها توضيح أن الرجل كان يؤمن بإله، بعيد عن إله المسيحية والوحي والمعجزات، إله استلهم صورته من نظرية نيوتن، ووصف نيوتن نفسه للإله، فهو صانع، منظم، لكن ليس مخلّص أبدا، العقل عاجز عن إدراك ماهية أو طبيعة الله، وهنا يفضل اعتماد موقف « لا أدري » بدلا من الخوض في مسائل مستحيل التوصل إليها، علينا فقط أن نعرف أن الله موجود، وأن نعبده بالروح، وأن الله يريد منا أن نكون عادلين اتجاه بعضنا البعض.

هذا هو إيمان فولتير، المرفوض من طرف الكثيرين، لكنه يصر عليه،بل ويعرف الإيمان بعد أن يثير مسألة الإيمان بأمور خاطئة، لا يتقبلها العقل قائلا: « ما الإيمان، هل الاعتقاد فيما يبدو بديهيا؟ لا، إنه من البديهي، أن يوجد كائن، ضروري أزلي، أعلى، ذكي، وهذا الاعتقاد لا يعود إلى الإيمان، بل إلى العقل، ليس لي أي فضل عندما أفكر أن هذا الكائن الأزلي، اللانهائي، والذي أعرفه كفضيلة، ونعمة أيضا، يريد مني أن أكون جيدا وفاضلا »[64]. هذا ما يمليه عليه إيمانه العاقل، لكن الإيمان الآخر « يطلب منا الاعتقاد ليس فيما يبدو صحيحا، ولكن فيما يبدو خاطئا في إدراكنا »[65].

وطبعا يدخل في دائرة الخطإ كما ذكر سابقا كل ما له علاقة بالوحي والمعجزات أو السلوكات، وستتضح هذه المسائل النقدية التي عرضها بإسهاب في قاموسه الفلسفي الذي جمع فيه آراءه المتصلة، بالألوهية، إلى جانب نقده المباشر للمسيحية كدين يشمل طقوسا وعقائد وله كتاب مقدس، فالقاموس رغم تنوع مواضيعه إلا أن النصيب الأكبر يتصل بالأديان بشكل أو آخر.

كذلك ما أكثر الآراء المتعلقة بالمسيحية وبالكتاب المقدس والتي من الصعوبة رصدها جميعا بالدراسة والتتبع، إلا إذا سلطت الدراسة على القاموس في حد ذاته، لذا فإن الانتقاء يفرض نفسه، انتقاء يحاول خدمة إشكالية البحث و ذلك بإبراز موقف فولتير من المسائل الدينية التي تعرض إليها بالنقد.

أولا- نقده للعهد القديم واليهودية:

تعرض فولتير بالنقد مطولا للعهد القديم، مثله مثل العهد الجديد، كما شمل نقده علاقة المسيحية باليهودية، والتطور الذي عرفته هذه العلاقة والتي عرضها في مقالات عديدة، وسيتم كما سبق ذكره انتقاء مواضيع نقدية تبعا لإشكالية البحث.

أ- ملاحظاته على سفر التكوين:

---

[63] جيمس كولينز: المرجع السابق، ص 210.

[64] *Voltaire : Dictionnaire philosophique, articl: foi, édit Gallimard, 1994, P 271.*

[65] *Ibid, P 271.*

يشير فولتير بداية، أنه لا علاقة لكلامه في مقال « التكوين » بما ذكره في مقاله عن « موسى » لأنه في التكوين يتتبع القضايا الواردة الواحدة تلو الأخرى ليقارنها بمعطيات تاريخية سابقة لليهود، وكذلك بما أقره العلم في مسائل الخلق التي وردت في التكوين.

أول آية ترد في التكوين « في البدء خلق الله السماوات والأرض ». يعلق فولتير، بأن ترجمة هذه الآية غير صحيحة، إنه يوجد العديد من الناس المتكوّنين بعض الشيء، لا يعرفون إلا هذا النص: « في البدء الآلهة، صنعوا السماء والأرض » ***« Au commencement, les dieux firent ou les dieux fit le ciel et la terre »***

وهذا الكلام يتطابق مع الفكرة القديمة للفينيقيين، الذين تخيلوا، أن الله استخدم آلهة أقل منه، لكي يتصرفوا في السديم.

الفينيقيون منذ القديم كانوا شعبا قويا، له لاهوته قبل العبريين، الذين عندما اقتربوا من بلاد الفينيقيين، وكوّنوا مجتمعا صغيرا، بدأوا يتعلمون اللغة بعد أن صاروا عبيدا، الذين تعلموا الكتابة، نقلوا أشياء من اللاهوت القديم، وهذه هي مسيرة الفكر الإنساني[66].

ويواصل فولتير المقارنة بين ما ورد في سفر التكوين من معلومات عن الأرض وبداية الخلق، وبين نصوص الفينيقيين الفلسفية خاصة، على ما يبدو الفلاسفة الفينيقيون كانوا يعرفون بأن الأرض تشكل مجرد نقطة، مقارنة بالكواكب التي وضعها الله في الفضاء اللامتناهي، والذي نسميه السماء، على عكس اليهود، الذين نظروا إلى الأرض بشكل مختلف، جعل وجود السماء من أجل الأرض فقط، كأن نقول: إن الله خلق كل الجبال، وحبة الرمل، ونتخيل كل الجبال كانت من أجل حبة الرمل هذه، هذا التفسير جعل فولتير يصف اليهود بالشعب الجاهل، الذي سخر كل الخلق من أجل الأرض[67].

وفعلا هذه الرؤية سوف تتأصل أكثر عند المسيحيين فيما بعد الذين تبنوا نظرية مركزية الأرض للكون والتي جرّت من ورائها الكثير من المشاكل، خاصة بعد البرهان على بطلانها[*].

ويواصل فولتير مقارنته بين اليهود والفينيقيين، فيتعرض مثلا لمسألة «المادة» والجدل الذي أثارته من حيث قدمها من عدمه.

يقول: « المادة موجودة، لكن قدرة الله هي التي عملت على تنظيمها، روح الله يعني، الهواء (***le vent . le soufle***) الذي حرك الحياة، وهذه الفكرة توجد لدى المؤلف الفينيقي***Sanchoniathon***. لقد اعتقد الفينيقيون كبقية شعوب العالم بأزلية المادة، ولا يوجد مؤلف واحد من العصور القديمة، قال بإمكانية

---

[66] *Dictionnaire philosophique : Art genèse, P 281.*
[67] *Ibid, P 282.*

[*] تفصيل المسألة في الفصل الرابع الذي سيتعرض لصدام المسيحية مع العلم.

استخراج شيء ما من العدم وحتى في التوراة لا نجد أي نص يقول بأن المادة وجدت من لا شيء، الناس انقسموا دائما حول مسألة أزلية العالم، لكن ليس أبدا حول أزلية المادة، هذا هو رأي كل القدماء »[68].

وهنا من الضروري التنبيه إلى مبالغة أو عدم إنصاف فولتير فيما يخص قضية الخلق من العدم، المتفق عليه في التفسير التوراتي أن الله خلق العالم من عدم، كما هو واضح من الآيات نفسها: « وقال الله: ليكن نور... وقال الله ليكن جلد والمياه... » الواردة في بداية سفر التكوين الذي يقص قصة الخلق، ثم إن المسألة كانت أيضا مثار جدل بين الفلاسفة سواء في المسيحية أو الإسلام، ولم تعرف إجماعا، ويزداد الجدل بتدخل طرف جديد في المناقشة وهو العلم باكتشافاته الحديثة، والتي يحاول بعضها نسف قضية الخلق الإلهي والخلق من العدم نسفا.

وطبعا لا يغفل فولتير التناقضات التي وقف عليها والمؤيدة علميا أيضا، كخلق الشمس والقمر بأربعة أيام بعد خلق النور، ومع ذلك ورد: كان ليل ونهار، قبل خلق الشمس؟! وهذا خطأ شائع بات معروفا عند المختصين في نقد الكتاب. وبهدف إبراز الأخطاء والتناقضات، يحلل فولتير العديد من الآيات الواردة في سفر التكوين دائما منها:

- نهي الله لآدم أن يأكل من شجرة المعرفة؛ معرفة الخير والشر، لكن المنطقي عند فولتير، أن يأمره بالأكل منها حتى يعرف الخير والشر.

- التناقض من النتيجة المتحصلة بعد الأكل « إذا أكلتما ستموتان » لكن الذي حدث أن آدم لم يمت، بل عاش 930 سنة.

- بل فولتير يستخدم التقنية اللغوية، عندما يحلل اسمي آدم وحواء، فلغة تعنيان نفس المعنى الموجود في اللغة الفينيقية، وهذا له دلالته... .

- كذلك لماذا يقطع الله ضلع آدم ليخلق حواء، أو امرأة منه، بما أن الله سبق وأن خلق الذكر والأنثى[69].

وطبعا الاعتراضات التي يقدمها لا تقوم على استخراج الحجة من النص نفسه كما اعتمد سبينوزا، ولكن استخدم أكثر أسلوب المقارنة بين ما ورد في سفر التكوين من جهة، وما ورد في كتب دينية وضعية، وفلسفات قديمة هندية، مصرية، يونانية وذكر القضايا والخوارق أيضا الواردة فيها، والتي يتطابق معها سفر التكوين إلى حدود بعيدة.

---

[68] *Dictionnaire philosophique : Art genèse, P 282-283.*

[69] *Ibid, P 284-294(.voir)*

هذا ويختم مقاله ***Genèse***، بملحوظة هامة، إذ يشير إلى المعترضين على مثل هذه التناقضات منذ القديم، لكن السلطات الدينية كانت تقمعهم: « لقد وجد العلماء الذين رأوا أن تحذف كل الأشياء غير المعقولة والتي تضر بالناس الضعفاء خاصة، أي أن تحذف من الكتاب، لكن هؤلاء العلماء، كانوا يتهمون دائما ويحرقون، بعض الآباء المشهورين في الكنيسة حاول تأويل هذه القصص، كما فعل فيلون اليهودي، وبعضهم حاول أن لا تترجم هذه الكتب المقدسة إلى اللغات المتداولة، والمعروفة، حتى لا يتمكن الناس من محاكمة الذي تفترض عبادته »[70].

وبالرغم من هذا يصر فولتير على التسامح في مثل هذه المسألة، بين مختلف الأطراف، بدلا من الدخول في صراع دموي موضحا: « إن الذين يدركون ويفهمون هذا الكتاب، لابد عليهم أن يتسامحوا مع من لا يدركونه، لأنه ليس خطؤهم أنهم لم يدركوا شيئا، كذلك على الذين لم يفهموا شيئا من الكتاب أن يتسامحوا مع الذين فهموا كل شيء فيه »[71].

وربما تشتم رائحة الاستهزاء الشائعة في أسلوب فولتير، من كلامه هذا، لكنه في النهاية أراد أن يقول، حتى لو صح الكتاب، فإنه لم يسجل إلا بعد آلاف السنين، أين اقتحمته الأساطير والخرافات خاصة الفينيقية، وهذا ما يؤكده في مقاله حول موسى.

ب- شكه في نسبة الأسفار الخمسة لموسى:

في معرض حديثنا عن سبينوزا، ذكرنا أن معظم علماء اللاهوت يرفضون نسبة الأسفار الخمسة إلى موسى، كما هو شائع، وفولتير يمشي في السياق نفسه ويستعرض العديد من الحجج له، ولغيره من الباحثين الذين يؤيدون وجهة نظره، وقد سبق أن نشر مقالا بعنوان:

« هل حقا وجد موسى؟ ***Est-il bien vrai qu'il y ait en un Moïse?*** والعنوان يفصح عن مضمونه، فالشك لا يحوم حول: هل هو صاحب الأسفار أم لا؟ وإنما حول التحقق الفعلي من وجود شخص، نبي، اسمه موسى، معتمدا على المؤرخين القدماء الذين لم يذكروه، خاصة المصريين، رغم أنه حقق معجزات لا يمكن إغفالها أبدا: كشق البحر، وتحول ماء النيل إلى دم، والملك الذي يقتل كل الأطفال حديثي الولادة في مصر... وغيرها من المعجزات، التي لا يذكرها مؤرخو تلك الفترة ، والسؤال هنا: من هو موسى هذا المجهول تماما في كل الأرض، حتى الوقت الذي أتاح فيه فضول ***Ptolémée***، ترجمة بعض الكتابات اليهودية إلى اليونانية، لكن بعد مرور قرون عديدة، أين أدخلت كل الأساطير الشرقية على كل ما قاله اليهود عن موسى »[72].

---

(70) *Dictionnaire philosophique : Art genèse, P 295.*
(71) *Ibid, P 295.*
(72) *Dictionnaire philosophique : Art Moïse, note a, P 403.*

لكن في مقاله عن موسى، يفصل فولتير أكثر، اعتراضاته، ممهدا بذكر التواريخ التي يفترض أنه كتب فيها، وتواريخ نقلها أيضا، وأسماء الملوك وكل الاعتراضات، مثيرا جملة من التساؤلات:

« بأي لغة كتب موسى في صحراء قاحلة؟ يفترض أن لا يكتب إلا بالمصرية لأنه ومن خلال هذا الكتاب نفسه، نرى أن موسى وكل شعبه ولدوا في مصر، إذن هم لا يتكلمون لغة أخرى، المصريون لم يستخدموا بعد ورق البردي، بل نقشوا خطوطا هيروغليفية على الحجر والرخام والخشب، قيل أيضا أن الوصايا نقشت أيضا على الحجر، أي يفترض أن تنقش خمسة أجزاء، على حجر أملس، مما يستدعي جهودا ووقتا كبيرين »[73].

هذا نقد يتعلق بظروف الكتابة، وهو نقد تاريخي موضوعي يحلل ظروف وإمكانيات العصر، وأهم ملحوظة، الحجم، فحجم خمسة أجزاء، حجم كبير، كيف يمكن نقشه، على أحجار معدودة، ثم هناك نقد أعمق.

« هل من المحتمل في صحراء، أين الشعب اليهودي يفتقد لوجود خياط وإسكافي، وأين رب الكون، اضطر لتقديم معجزة، لحفظ الملابس والأحذية القديمة لليهود، هل من المحتمل أن يوجد في هذه الظروف، أن يوجد رجال مهرة، لكي ينقشوا الأسفار الخمسة على الرخام أو الخشب؟

قيل لنا أنه عثر على عمال، والذين أذابوا عجلا من الذهب في ليلة واحدة وحوّلوه إلى مسحوق، وهي عملية مستحيلة في الكيمياء التي نعرفها، لم تخترع بعد »[74].

و قد أصاب فولتير في هذه المسألة، عندما علّق على مستوى صناعة اليهود، المتناقض، فبينما هم يخبرون أنهم يفتقدون لوجود الإسكافي والخياط لدرجة تدخل الرب لحفظ ملابسهم القديمة، فمن أين لهم بكتبة ماهرين وهم يفتقدون للأساسي والمنطق والعقل يقولان « من يفتقد للأساسي لا يعير اهتماما إلى الكمالي »[75].

بعد ذلك يطرح فولتير تساؤله الثالث:

« إذا كان موسى هو الذي كتب الفصل الأول من التكوين، هل كان ممنوعا على كل الشباب الصغار قراءة هذا الفصل؟ ألم يكن يتوفر قدر ضئيل من الاحترام للمشرِّع؟ وإذا كان موسى هو الذي قال، بأن الله عاقب على آثام الآباء حتى الجيل الرابع، هل كان بإمكان حزقيال التجرؤ وقول العكس »[76][77].

---

[73] *Ibid, P 404.*
[74] *Dictionnaire philosophique : Art Moïse, P 405.*
[75] *Ibid, P 405.*
[76] *Ibid, P 405.*

ومثل هذه التناقضات التي يعدد فولتير الكثير منها، موجودة في النص دون النظر خارجه، أو في ظروف الكتابة، نصوص الكتاب يناقض بعضها بعضا في مواضع كثيرة وفي هذا دلالة واضحة على التحريف والتبديل.

أما التساؤل الرابع، فيكشف عن تناقض يخص منع الرجل أن يتزوج أرملة أخيه في اللاّويين، والأمر بالزواج منها في التثنية.

« لاَ تَتَزَوْج اِمْرَأَة أَخِيكَ فَإِنَّهَا عَوْرَة أَخِيكَ » اللاويون 16/18.

« إِذَا سَكَنَ اِخْوَة مَعًا، وَمَاتَ أَحَدَهُم مِنْ غَيْرِ أَنْ يُنْجِبَ أَبْنَا، فَلاَ تَصِيرُ اِمْرَأَة المَيِّتِ إِلَى خَارِجِ لِرَجُل أَجْنَبِي، أَخُو زَوْجِهَا يَدْخُلُ عَلَيْهَا، وَيَتَخِذُهَا لِنَفْسِهِ زَوْجَة... » التثنية 5/25

أما التساؤل أو الاعتراف الخامس فيدور حول ذكر موسى لمدن، لم توجد بعد في زمانه، كذلك كيف يمكنه أن يقول عن مدن كانت توجد شرق الأردن وهو يذكر أنها توجد في الغرب[78] وهي نفس الملاحظة التي سبق بها سبينوزا.

هي تساؤلات كما نلاحظ تكشف عن التناقض داخل النص من جهة، وعن المبالغة من جهة أخرى، مبالغة لا علاقة لها بالمعجزات، فهذه لها سياقها، وإنما مبالغات تكشف عن الزيادة والتعظيم، من ذلك ما ذكره في اعتراضه السادس:

كيف يمكن لموسى أن يخصص ثمانية وأربعين مدينة للآويين، في بلد لم يعرف أبدا، حتى عشرة مدن، وفي صحراء أين المرء كان يظل الطريق ويتيه، دون أن يجد منزلا[79].

بعدها يثير فولتير قضية حساسة فصل فيها النقد المعاصر للكتاب المقدس - كما سنوضحه لاحقا – حديثه عن الملوك، يؤيد أن الأسفار ألفت في زمنهم، ولا تعود أبدا إلى موسى، لهذا يتساءل:

« هل بإمكان موسى أن يضع قواعد لملوك اليهود، ليس في وقت انعدم فيه ملوك اليهود فقط، وإنما كان الشعب يعيش حالة الرعب؟ كيف يعطي موسى قواعد يسير عليها الملوك، الذين ظهروا خمسة قرون بعده، ولم يقل شيئا عن القضاة والأحبار الذين أتوا بعده مباشرة؟ ألا يقود هذا إلى التفكير بأن الأسفار الخمسة ألفت زمن الملوك، وأن الطقوس التي أسسها موسى لم تكن إلا تقليدا »[80] وهذا الطرح يدعمه النقد المعاصر الذي حدد مصادر التوراة المتعددة وتواريخ كل مصدر[*].

---

[77] حزقيال: لأجل ذلك تأكل الآباء الأبناء، وفي وسطك، والأبناء يأكلون آباءهم وأُجرِّي فيك أحكاما وأذري بقيتك كلها في كل ريح (10/5).

[78] *Dictionnaire philosophique : Art Moïse, P 405.*

[79] *Ibid, P 406.*

[80] *Ibid, P 406.*

[*] ينظر الفصل الخامس من الرسالة، ص267 وما بعدها .

في الاعتراض الثامن يتحدث فولتير عن عدد جنود الجيش المحارب الذين يذكرهم موسى « أخرجتكم بستة مائة ألف مقاتل من أرض مصر، تحت رعاية إلهكم » لكن فولتير وأمام هذا العدد الضخم من الجند اليهود، يتخيل ردهم على موسى واعتراضهم بعدم خوض حرب مع فرعون، يقول:

« ألم يجبه اليهود بقولهم: « لقد كنت جد متواضع، بعدم مواجهة فرعون مصر، ما كان يمكن أن يواجهنا إلا بمئتي ألف رجل » مصر لم تكن تملك أبدا، هذا العدد من الجنود، كان بالإمكان هزمها دون خسائر، وكنا أصبحنا أسياد البلد، ثم إن الله لكي يرضينا قام بإهلاك كل الأطفال الذين يولدون بمصر... »[81].

وغيرها من الاعتراضات التي تخيل فولتير أن يرد بها الجنود واليهود عامة على موسى، الذي حرمهم العيش في أرض خصبة، وأكثر من ذلك تاه بهم في الجبال والصحاري، رغم أنه كان بإمكانه أن يهزم فرعون، ثم يا ليت موسى مرّ بهم عبر طريق موصل إلى أرض كنعان، لقد مرّ بثمانين موضعا من مصر، كان بالإمكان تفاديها، ليتم إنقاذهم في الأخير بمعجزة شق البحر.

ولا يملك فولتير أمام هذا الزخم من التناقضات المقدسة إلا أن يعلق « هذا ما يلقنه اليهود لأبنائهم من معلومات خاطئة، عن اليهود المشرَّدين الذين يموتون في الصحاري، وعن موسى الذي قتل الآلاف، والذي حوّله اليهود إلى شخص بربري، بل الأكثر بربرية... هذه الاعتراضات والتي يقدمها العلماء عموما، ضد الذين يعتقدون أن موسى هو مؤلف الأسفار، لكن هؤلاء يجيبون بأن سبل الله تختلف عن سبل البشر فإذا كان الله تخلى عن شعبه، فذلك لحكمة مجهولة، وتدعم الكنيسة آراء اليهود وتقرر التناقض، وما على العلماء إلا الصمت حتى تتكلم الكنيسة »[82].

هذا النقد الذي ورد في مقال « موسى » يدعم المقال السابق « التكوين » لأنه يثبت التناقض والخطأ بين النصوص، وغياب المنطق في بعض الأحداث كعدد الجيوش، بينما في « التكوين» كان فولتير مقارنا أكثر بين اللاهوت اليهودي واللاهوت الفينيقي.

وفي الحقيقة نقد فولتير للعهد القديم هو جزء من نقده للعهد الجديد وللمسيحية عموما، مادامت الكنيسة تعترف بالتوراة وتقرها جزءا أساسيا من كتابها المقدس، هذا جعل فولتير يقف عند هذه العلاقة ناقدا أيضا كيف انحرفت المسيحية عن اليهودية.

ج- علاقة اليهودية بالمسيحية:

وهي علاقة عرفت جدلا ومازالت تعرفه إلى يومنا هذا، يتعرض فولتير في مقاله عن تاريخ المسيحية، لبداية هذه العلاقة، وكيف وجد اليهود المسيحيون، والذين قبلوا بالمسيح دون التفريط في

---

(81) *Dictionnaire philosophique : Art Moïse, note a, P 406.*
(82) *Ibid,P 406-407.*

عقائدهم، مثل تحريم المخنوق وذي الظفر... هذا في البداية، خاصة وأن المسيح صرّح أنه لن يغير الناموس، وأنه على شريعة موسى كذلك تبشير بطرس لليهود راعى هذه الأمور، عكس تبشير بولس الموجه للوثنيين.

لكن حوالي سنة ستين للميلاد بدأ المسيحيون، في الانفصال عن المجتمع اليهودي « مما جلب لهم الكثير من الخصومات والاصطدامات من قبل المعابد اليهودية المعروفة في روما واليونان ومصر وآسيا، لقد أتهم المسيحيون بالإلحاد من قبل إخوانهم اليهود، الذين كانوا يطلقون عليهم، أحكام التحريم ثلاث مرات في معابدهم »[83]. لكن المسيحيين كان لهم رد فعل ضد اليهود، خاصة الذين استقروا منهم في اليونان، حيث تكفلوا بالتصدي لجماعة يهودية، تحوّلت إلى فلاسفة (يهود المهجر) بسبب احتكاكهم بالفكر اليوناني.

هؤلاء المسيحيون تأثروا بالمذهب العرفاني وأصبحوا مسيحيين جدد تصرفوا بحرية في تعليم العقائد والبحث والكتابة، لكن بعد ذلك الديانة المسيحية بدأت تلقي بعض الظل للحكومة[84].

---

[83] *Dictionnaire philosophique : Art christianisme recherche historique sur le christianisme, P 174.*
[84] *Ibid, P 180.*

القديس بولس وتكريس الانفصال:

تدريجيا تكونت العديد من الكنائس وحدث الانفصال بشكل نهائي بين اليهود والمسيحيين، لكن يستحيل التعرض لعلاقة اليهود بالمسيحيين، دون التوقف عند شخصية هامة في تاريخ هذه العلاقة، وفي تطور المسيحية ككل، إنه بولس والذي يقول عنه فولتير:

« بولس الذي عرف كمضطهد وسفاح للمجتمع الذي أسسه يسوع، بولس الذي أراد أن يحكم هذا المجتمع حديث الولادة، بولس المسيحي المتهود، وحتى يعلم الجميع بأننا لا نفتري عليه، عندما نقول أنه كان مسيحي، بولس قام بما يجري الآن كجريمة شنيعة، جريمة يعاقب عليها بالنار في إسبانيا والبرتغال وإيطاليا، لقد قام بها بيقين الرسول الحواري يعقوب، وبعد أن تلقى الروح القدس، بمعنى بعد أن تلقى تكوينا من الرب نفسه، بأنه يجب ترك كل الطقوس اليهودية التي أسسها الرّب نفسه »[85].

وفي الحقيقة الكلام حول بولس وما فعله كثير جدا، حتى أصبح دارجا عند الباحثين رد تأسيس المسيحية بشكلها الحالي إليه، لهذا يصفه فولتير بالمجرم، لأنه أنكر العقائد اليهودية التي أقرها يسوع نفسه، وتلامذته أيضا « الحواريون قدموا عيسى المسيح، كيهودي، شاهد على شريعة اليهود، أرسله الله ليشهد عليها ويحفظها »[86].

لكن ما قام به بولس كان العكس تماما، ويذكر هذا بنفسه في رسائله، مثلا فيما يخص الختان:

« فإن الختان ينفع إن عملت بالناموس، ولكن إن كنت متعديا الناموس فقد صار خِتانك غرلة... »[87] بمعنى الأهم احترام روح الشرائع وليس تطبيق الأحكام دون احترام روح الشريعة، لدرجة قوله: وختان القلب بالروح لا بالكتاب، هو الختان الذي يمدحه الله.

وأمام جرأة وتطاول بولس، لا يملك فولتير إلا أن يعلق:

هذا الرسول [يقصد بولس] عندما يتحدث عن يسوع المسيح في رسائله، لا يوحي أبدا بالسر الخارق لتوعده مع الله « وَالرَجَاءُ لاَ يُخْزِي لأَنَ مَحَبَةَ الله، قَدْ اِنْسَكَبَتْ فِي قُلُوبِنَا بِالرُوحِ القُدُسِ المُعْطَى لَنَا »[88].

والحديث عن بولس يطول، ولكن فقط تجدر الملاحظة أن لهذا الرجل الفضل الكبير في تحريف المسيحية عن مسارها وفي انتشارها إلى باقي الأمم، لأن بولس كان يبشر ولا يقيم وزنا للعقائد والطقوس، المهم أن يدخل أكبر عدد في الدّين الجديد، أيا كانت ملتهم ومذهبهم لذلك « تشتمل رسائل

---

[85] *Ibid, P 171.*
[86] *Ibid, P 171.*

[87] الرسالة إلى أهل رومية، 2/25-26.

[88] الرسالة إلى أهل رومية، 5/5.

بولس على كثير من اللاهوت، خصوصا فيما يتعلق بالخلاص، وتدل تلك الرسائل على إلمام واسع بالثقافة اليونانية »[89] إلى جانب الثقافات الأخرى التي أدخلها وكيفها مع المسيحية، بتساهله وتفريطه في العقائد الأصلية، بل إن راسل يرى أن المسيحية ما كانت ستعرف هذا الانتشار « لولا القديس بولس الذي صمم على قبول غير اليهود، دون مطالبتهم بالختان أو الخضوع للتشريع الموسوي »[90].

والشهادات على تحريف بولس أكثر من أن تعد أو تحصى.

ثانيا - نقده التاريخي للمسيحية وللإنجيل:

حديث فولتير عن المسيحية، حديث مسهب، يتطرق لكل التفاصيل الممكنة عكس سبينوزا، فهو ابن بيئة مسيحية كاثوليكية، أدرى بأسرارها، من هنا كان نقده موسعا حاول أن يتطرق إلى الجانب التاريخي والعقائدي والسياسي. لكن تبقى طريقة فولتير في كتابة القاموس، طريقة من الصعوبة تتبعها، بما أنه جاء على شكل مقالات لا تخضع لترتيب معين غير الترتيب الأبجدي الذي وضعه الناشر، فحديثه عن المسيحية مبعثر في العديد من المقالات، وأحيانا نجد فيه التكرار، مما يصعب عملية التتبع المنهجي الدقيق، ويبقى أسلوب الانتقاء يفرض نفسه، أو هو الحل الممكن.

سبق وأن تحدثنا عن المسيحية من حيث علاقتها باليهودية، وكيف انفصلت عنها، لكن في مقال (المسيحية) المطول، يتعرض فولتير لمسائل عديدة، تتصل مباشرة بتاريخ المسيحية، بداية من مولد المسيح، علاقته باليهود، معجزاته، تناقض الأناجيل بولس... كل هذا الزخم التاريخي لكن دون ترتيب المؤرخ الذي يربط اللاحق بالسابق.

ونحاول استخراج أهم المسائل النقدية التي أثارها في مقاله مع العلم أنه يستعين ويستشهد بآراء العلماء الذين سبقوه، ويشاطرهم الحكم. لكن قبل ذلك نسجل الهدف الذي ذكره فولتير:

« الهدف من هذا المقال، ليس إلا تتبع الخيط التاريخي***le fil historique*** وإعطاء فكرة محددة حول الأحداث، بحيث لن يجادل حولها أحد »[91]، لكن الذي حدث هو الجدال خاصة في الماضي، وإن كان النقد المعاصر خفف من حدة الجدال، بما أنه فصل في أمور كثيرة، بحيث لم يعد يجدي نفعا التمسك بها أو الدفاع عنها.

مولد المسيح ودعوته:

---

[89] فتحي عثمان: مع المسيح في الأناجيل الأربعة، دار القومية للطباعة والنشر، ط2، 1966 ص 422. كما يقول سبينوزا في رسالته: « لم يتفلسف أي حواري بقدر ما تفلسف بولس الذي دعا للتبشير بين الأمم » ، ص 335.

[90] راسل: تاريخ الفلسفة الغربية،ج2، ص 36.

[91] *Dictionnaire philosophique : Art christianisme recherche historique, P 167.*

إذا قلنا المسيحية نسبة إلى المسيح، وبديهي أن يبدأ الحديث عن هذه الديانة بالحديث عن مولده. بداية يذكر فولتير قضية هامة، خلو كتب المؤرخين لتلك الحقبة من ذكر المسيح، واقفا عند المؤرخ اليهودي جوزيف فلافيوس، وهو تساؤل لا يقتصر على فولتير وحده بحيث يثير العلماء صعوبات حول مولد المسيح المعجز، وهل هو ابن مريم فقط، أم أنه ابن يوسف أيضا، ونتجاوز الولادة إلى مسائل أهم:

عيسى – كما هو متفق عليه – ولد تحت الشريعة الموسوية، وأعلن أنه يتبعها اتبع كل القواعد، واحتفل بكل الأعياد، لم يبشر إلا بالقيم الأخلاقية، لم يوحي أبدا بسر تجسده، ولم يقل أبدا لليهود، أنه ولد من عذراء، تعمد على يد يوحنا المعمدان في مياه الأردن، وهو طقس يقوم به الكثير من اليهود، لكنه لم يعمد أحدا قط، لم يتحدث أبدا عن المقدسات السبع، لم يؤسس أبدا نظاما كنسيا في حياته[92].

إذن المسيح عاش بشكل بسيط متبعا التقليد اليهودي، لكن ما الذي حدث فيما بعد، وما مصدر التصورات التي ألصقت به؟ يجيب فولتير بأسلوب السخرية المعروف به:

« لقد أخفى على كل معاصريه بأنه ابن الله الأزلي، المتولد من جوهر الله وبأن جوهر الروح القدس انبثق عن الأب والابن، لم يقل أنه شخصية تتكون من طبيعتين وإرادتين، لقد أراد أن يصرح بهذه الأسرار الكبرى للناس في الأزمان القادمة، عن طريق أشخاص مزودين بأنوار الروح القدس »[93].

ويناقش فولتير هذه العقائد في مواضع مختلفة، وإن كان في هذا المقام وهو يتحدث عن ولادة المسيح وطفولته ودعوته، يفتح قوسا على التطور المذهل الذي عرفته شخصية المسيح بأن صار ابن إله وذو طبيعتين... رغم أنه « في المدة التي عاشها لم يتعد في شيء عن قانون آبائه، ولم يظهر تجاه الله إلا إعجابا صادقا، لكنه اضطهد من قبل حساده، وحكم عليه من طرف قضاة أُعِدوا مسبقا، لقد أراد من كنيسته المقدسة، التي أسسها أن تقوم بكل ما تبقى »[94].

إذن دعوة بسيطة ونهاية ظالمة، من المسؤول عن التطورات التي حدثت *فيما* بعد؟ أكيد أنهم الأشخاص المزودون بأنوار الروح القدس، من المسؤول عن تحويل الوضوح إلى غموض، هل يمكن أن يكون الرّب هو الذي أراد أن يغلف أو يلف بسحاب مثل الظلمة، مولد وحياة وموت المسيح؟[95] وعلى أية حال، التبرير موجود وجاهز دائما، فوسائل الرّب وطرقه تختلف عن طرقنا.

---

[92] *Dictionnaire philosophique : Art christianisme recherche historique, P 167.*
[93] *Ibid, P 167.*
[94] *Ibid, P 167-168.*
[95] *Dictionnaire philosophique : Art christianisme recherche historique, P 166.*

هكذا يستعرض فولتير التناقضات التي أحاطت بالمسيح منذ مولده، وهو لا يأتي بهذه التناقضات من عنده، وإنما مذكورة في الكتاب المقدس، في الأناجيل، وهذا التناقض الذي طال أحداث الولادة والموت أو الصلب، طال أيضا قضية النسب.

تناقض وجدل حول نسب المسيح:

يعد نسب المسيح مسألة نقاش وجدل ومصداقية تاريخية أيضا، العلماء الباحثون احتاروا حيال الاختلاف حول هذا الموضوع.

« القديس متى يذكر من ناحية الأب: يوسف، يعقوب، يعقوب... العازر، بينما القديس لوقا وعلى العكس يذكر أن يوسف كان ابنا لاليا، العلماء لا يريدون التوفيق بين ستة وخمسون جدا، الذين أعطاهم لوقا لعيسى منذ إبراهيم، واثنان وأربعون جدا المختلفين كثيرا، الذي قدمهم متى منذ إبراهيم نفسه، كما أنهم فزعوا من أن متى يتحدث عن اثنين وأربعين جيلا، رغم أنه لم يقدم إلا واحد وأربعين فقط، إلى جانب الصعوبات التي يثيرونها فيما يخص أن عيسى ليس ابنا ليوسف، وإنما لمريم فقط»[96].

الأناجيل تتناقض في أمور تخص النسب والمولد والأمر أدهى فيما يخص العقائد.

الشك في روايات معجزات المسيح:

الصعوبات على هذا المستوى كثيرة أيضا، ومعالجة الموضوع من طرف النقاد لا تستند إلى رفض المعجزة في حد ذاتها وإنما النقد من الناحية التاريخية أي كيف تم تدوين معجزات المسيح، ومصادر ذكرها، وهنا كما يذكر فولتير مستعينا بآراء النقاد دائما، الذين يثيرون شكوكا حول معجزات المخلِّص، مستعرضين آراء القديس أوغسطين وغيره، الذين قدموا تفسيرا سريا، ورمزيا لهذه المعجزات، كما فعلوا مع شجرة التين، التي جفت ويبست لأنها لا تحمل ثمارا، بالرغم أنه لم يكن وقت التين...[97] والماء الذي تحول خمرا في نهاية الأكل... لكن انتقادات العلماء هذه تتعارض والإيمان المسيحي[98]، كما يحتج رجال الدّين.

نجد في الأناجيل ذكرا مطولا لمعجزات لم يتقبلها العلماء، معجزات تتعلق بميلاد المسيح، ثم أفعاله، بل منها الذي حدث قبل ولادته، فالمعجزات تطال أمه مريم، الإنجيل يذكر بأنهم أخذوها إلى الهيكل، وعمرها ثلاث سنوات، أين صعدت السلم وحدها، كذلك ورد بأن حمامة نزلت من السماء لكي

---

[96] *Ibid, P 166-167.*

[97] متى 21/18-19 وفي الصبح إذا كان راجعا إلى المدينة جاع، فنظر شجرة تين على الطريق وجاء إليها فلم يجد فيها شيئا، إلا ورقا فقط فقال لها: « لا يكن منك ثمر بعد إلى الأبد « فيبست التينة في الحال »».

[98] *Dictionnaire philosophique : Art christianisme recherche historique, P 167.*

تحذر بأن يوسف هو الذي يجب أن يتزوج مريم... وقيل أنه عندما حملت في غياب زوجها، الذي شك فيها، عمل الكهنة أن يشرب كل منهما من ماء الغيرة، والذي أدى إلى أن يعلن كل منهما بريئا[99].

إذن ذكر لمعجزات كثيرة وأسرار قبل ميلاد المسيح، لتزداد وتتضاعف بعد مولده وأثناء حياته وأكثر بعد صلبه ومغادرته الحياة، ربما يوجد تبرير لهذا، فهو المسيح المنتظر، المبشر به في العهد القديم، ولا يغفل فولتير هذه المسألة، بل يفرد لها مقالا خاصا بعنوان « المسيح » بحيث يتعرض لمعنى الكلمة في العبرية واليونانية واللاتينية ليقارن ويستنتج، لكن المهم أننا نجد في العهد القديم، أن اسم المسيح أعطي للعديد من الأمراء الوثنيين والخونة، كما أعطي للملوك والأنبياء والكهنة اليهود الكبار[100].

ولإيضاح المسألة يستعرض فولتير آراء الأحبار اليهود حولها، بكل التفاصيل التاريخية الممكنة حتى الذين ادعوا بأنهم هم المسيح ***les faux Messie*** إلى جانب تلفيقات اليهود، ضد مريم أم عيسى... .

لكن في مقاله « المسيحية » والذي يمثل بحثا تاريخيا معمقا حول المسيح يثير مسألة هامة، ذكرناها في بداية حديثنا عن مولد المسيح:

لماذا لا نجد ذكرا للمسيح في مصادر المؤرخين لتلك الفترة؟ وفي الحقيقة عدم ذكره في المصادر القديمة هو الذي فتح الباب لبعض النقاد بالقول بأسطورية المسيح وعلى رأسهم ارنست رينان.

أين المسيح في كتب مؤرخي عصره؟

يؤكد فولتير: أن « العديد من العلماء سجلوا مفاجأتهم ودهشتهم من عدم العثور على أي أثر لذكر المسيح عند المؤرخ جوزيف، وفيما يخص الفقرة القصيرة، أربعة أسطر تحديدا، الموجودة، فإن العلماء الحقيقيين يؤكدون أنها دست دون شك »[101].

فالمؤرخ اليهودي ***Flavius Josephe*** يفترض أنه كان من الشهود على تفاصيل حياة المسيح ومعجزاته، لأنه تحدث في كل التفاصيل الكبرى التي حدثت زمن الملك هيرود ***Hérode***، لكن لا يذكر الحدث الهام المتعلق بمولد عيسى أو صلبه، وكل ما قيل حوله وحول معجزاته، وهذا أمر محير للغاية يقف عليه نقد فولتير منبها:

« هذا المؤرخ الذي لم يخف أيا من مصائب هيرود ***Hérode***، لكن لا يذكر شيئا عن هلاك جميع الأطفال بأمر منه، بعد الإعلان بأن ملكا لليهود قد ولد، بينما الأجندة اليونانية تسجل قتل أربعة عشر ألف طفل بهذه المناسبة. هل يعقل الكاتب الأحسن، الذي لم يجامل اليهود أبدا، والوحيد الذي حظي بإعجاب اليونان والرومان، لا يشير بأدنى ملاحظة لهذا الحدث الفريد... لم يتحدث أبدا عن النجمة الجديدة التي ظهرت في الشرق بعد ولادة المخلص، حدث كهذا يفترض أن لا يغيب عن معرفة مؤرخ متميز مثل

---

[99] *Ibid, P 175-176.*
[100] *Dictionnaire philosophique : Art Messie, , P 384.*
[101] *Dictionnaire philosophique : Art christianisme recherche historique, P 164.*

جوزيف، كذلك التزامه الصمت حول الظلام الذي غطى جميع الأرض لمدة ثلاث ساعات في منتصف النهار، ونفس الصمت يخص موت المخلّص، والعدد الكبير من القبور التي فتحت... »[102].

وأمام كل هذه الحوادث المذكورة في الإنجيل ومن قبل اللاهوتيين، لا يخفي فولتير دهشته من عدم ذكر هذه الخوارق من قبل أي مؤرخ روماني، على أساس أن هذه الأحداث وقعت في الإمبراطورية، وتحت أعين الحاكم الروماني وجنده، الذين يفترض أن يرسلوا إلى الإمبراطور ومجلس الشيوخ توضيحا عن الظروف التي تم فيها الحدث الأكثر أعجوبة وإعجازا، والذي لم يسمع عنه من قبل « إن روما نفسها يفترض أنها غرقت في الظلام، هذه المعجزة من المفروض أن تسجل في رزنامة مآثر التاريخ الروماني، وباقي الأمم أيضا »[103].

وأمام هذا الاندهاش الذي يفرضه العقل السليم، يقدم لنا فولتير رد المدافعين عن تحقق هذه المعجزات، وعدم تسجيلها في آن واحد من قبل المؤرخين بأن « الله لم يرد لهذه الأشياء الإلهية التي تحققت، أن تسجل بأيد وثنية »[104]؟!

إن القدرة على الرد متوفرة مهما كانت طبيعة السؤال، إلا أن الموضوع الذي نتعرض له الآن، هو الأكثر جدلا والأكثر مبالغة، إذا قيس بالمعجزات، لأنه يتعلق بعقيدة لم تعرفها الأديان السماوية أبدا إنها ألوهية المسيح.

رفض فولتير لألوهية المسيح:

يفرد لهذا الموضوع مقالا خاصا، يتحدث فيه بداية عن الجماعة الدينية التي تعرف بالسوسينيين[105] ***Les sociniens***، الذين ينكرون عقيدة التثليث وألوهية المسيح معها، ولكن للأسف نظر إليهم المجتمع المسيحي بكل ازدراء.

يذكر فولتير بأن السوسينيين « تجرأوا بالمطالبة أو القول مثل الفلاسفة القدماء، اليهود والمحمديين، إلى جانب أمم أخرى، على رفض فكرة الله الإنسان باعتبارها مرعبة، لأن المسافة بين الله والإنسان لا نهائية، ومن المستحيل الكائن اللانهائي ***L'être infini***، العظيم، الأزلي، كان قد احتوى في جسد فان »[106].

السوسينيون تأسسوا كحركة في غضون القرن السادس عشر، قرن النهضة الذي مهد للفكر الحديث، أفكارهم لم تأت من فراغ أو من إبداع يخصهم وإنما يمكن عدهم كفكر معبّر عن نقد ورفض عصر النهضة، والذي عاد إلى التاريخ الماضي وبحث ووجد من يؤيد رفض فكرة ألوهية المسيح. لقد عرضوا أدلتهم التاريخية المدعمة لهم، بما في ذلك ما ذكره بعض آباء الكنيسة الرافضين لتأليه المسيح أمثال ***Justin et Tertullien*** من « أن القديس بولس لم يطلق أبدا على المسيح اسم الله وإنما كان غالبا يسميه بالإنسان، بل لقد دفعوا بجرأتهم إلى حد القول بأن المسيحيين استغرقوا ثلاثة قرون كاملة، وهم

---

[102] *Ibid, P 165.*

[103] *Dictionnaire philosophique : Art christianisme recherche historique, P 165.*

[104] *Ibid, P 165.*

[105] نسبة إلى المؤسس (*Socin*) ولد بـــ *Siene* (1525-1562) ومنه حركة *Socicianism* يرفضون التجسيد والتثليث، يعتقدون في الله الواحد. للإيضاح أنظر *Dictionnaire philosophique : Note, P 522/N 1.*

[106] *Dictionnaire philosophique : Art divinité de Jésue, P 234-235.*

يشكلون تدريجيا ألوهية المسيح، ولا نجد ما يشبه إنجاز هذا الصرح إلا عند الوثنيين الذين ألهوا الأموات »[107].

ورغم هذه الاستدلالات التاريخية، فالسوسينية ما هي إلا إحياء لمذهب الآريوسية، الرافض للتثليث جملة وتفصيلا، وبداهة لألوهية المسيح، وتبقى وجهة نظر السوسينيينة صائبة فيما يخص التشكل التدريجي لألوهية المسيح. « في البداية نُظِر إلى المسيح كرجل ملهم من الله، وبعد ذلك كمخلوق أحسن من كل الآخرين، وبعد مضي وقت أعطت له مكانة تحت درجة الملائكة مباشرة، كما ذكر القديس بولس، كل يوم يضيفون لعظمته، ثم أصبح فيضا من الله تشكل في الزمن، لكن هذا غير كاف، لقد جعلوه يولد قبل الزمن، وأخيرا عملوا منه إلها من نفس ماهية الله »[108].

فولتير في مقال آخر(آريوس) يصور الجدل الذي أثير في القرون الأولى بين رافضي تأليه المسيح ومؤيديه، الجدل الذي كان حادا ودمويا جعله يعيد طرح كل الأسئلة التي سبق وأن طرحها المسيحيون الأوائل، يعيد طرحها بكل غيظ وبكل حرقة ليصور مدى المأساة الدينية، بسبب هذه العقائد التي يرفضها العقل تماما، ومع ذلك كانت لها السيطرة، يقول « هناك سؤال غير مفهوم أثار ولمدة أكثر من ألف وستة مائة سنة، الفضول، الحجة المتكلفة، الحرقة، روح التأويل الرمزي للعقائد، الرعب، السيطرة، تغلب الاضطهاد، التعصب الأعمى والتعصب الدموي، التصديق البربري الساذج، كل أنواع الرعب... تساؤل مفاده هل عيسى كلمة ***Jésus est-il verbe***؟ وإذا كان كلمة، هل فاض عن الله في الزمن أو قبل الزمن؟ وإذا فاض (أو تولد) هل يشارك الله في أزليته وجوهره، أم له جوهر يشبهه؟ هل هو متميز عنه أم لا؟ هل خلق أم تولد عن الله؟ هل يمكن أن يحدث تولد عنه بدوره؟ هل له خاصية الأبوة؟ »[109].

هذه التساؤلات التي أثيرت فعلا، وغيرها كثير، يدرك المطلع عليها مدى صعوبتها، وصعوبة الإجابة عنها، بل واستحالتها، وليس الأمر يقف عند التساؤل عن المسيح وأمه... إن السؤال ينتقل إلى الروح القدس، باعتباره الأقنوم الثالث، بمعنى هو الآخر، هل خلق أم تولد، هل انبثق عن الأب والابن أم الاثنين معا... أسئلة تثير الدوار، وكما ذكر فولتير: « مؤكد لم أفهم شيئا، ولا أحد فهم شيئا، ولهذا السبب تقاتلوا فيما بينهم » [110]. لكن رغم الرفض والذي وصل إلى التقاتل، فقد ترسخ تأليه المسيح بقرارات كنسية، بل وحتى في العصر الحديث يعدد فولتير العديد من الأسماء مثل[*] ***Crelluis,***

---

[107] *Ibid, P 235.*
[108] *Ibid, P 235.*
[109] *Dictionnaire philosophique : Arius, P 75-76.*
[110] *Ibid, P 76.*

[*] مسيحيون عاشوا على امتداد القرون: 16، 17، 18.

Hornbeck،Voquelsius, Natalis Alexander الذين أيدوا قرارات التأليه، بأدلة حيرت العقلاء وأضلت الضعفاء، لكن يعود الفضل لـــ **Fauste Socin** الذي أحي بذور هذا المذهب في أوربا[111] التي وجدت عند المذهب الآريوسي كما يؤكد فولتير في رسائله:

« وترون الثورات التي تقع في الآراء، كما في الدول، وأخيرا يبعث حزب آريوس من مرقده بعد ثلاثة قرون نصر، واثنتي عشر قرن نسيان، لكنه أساء اختيار وقت بعثه، في عصر شبع العالم فيه من المناقشات والفرق »[112]. وربما يقصد فولتير العصر الذي أدار فيه الإنسان ظهره للدّين السماوي عموما، بعد أن وجد طريقا إلى الدّين الطبيعي، وبالتالي لم يعد مهما أن يكون المسيح إنسانا أو غير ذلك.

هذا فيما يخص تاريخ المسيحية منذ ميلادها والتطورات التي عرفتها، ترى ما موقف فولتير من الكتاب الذي بشرت به المسيحية، هل الإنجيل أو الأناجيل على الأصح تعرضت لنفس السياق التاريخي السابق الذكر ؟

تناقض الأناجيل:

قدمنا جانبا من نقد فولتير، والذي استلهم الكثير منه من شواهد التاريخ، إلى جانب آراء العديد من العلماء والباحثين المؤيدين لوجهة نظره. لكن في الحقيقة أهم مصدر يعرض هذه الأخطاء والتناقضات هو الكتاب المقدس، فنفيه لألوهية المسيح والتثليث كما سبق ذكره كان على أساس عدم ذكر ذلك في الإنجيل، والابتعاد عن روح النص. ورغم تعرض فولتير لقضية تناقض الأناجيل في مقاله « المسيحية بحث تاريخي » إلا أنه يعالج الموضوع في مقال بعنوان « الإنجيل » والذي كان نشر في الموسوعة، ثم أضافه إلى مقالات قاموسه عام 1767 . بداية وللتحسيس بأهمية وخطورة الموضوع يقول: « إنه لسؤال هام، معرفة ما هي الأناجيل الأولى؟ إنها حقيقة ثابتة كما يقول**Abbadie**[113]، لا أحد من الآباء الأوائل للكنيسة... ذكر أي مقطع من الأناجيل الأربعة التي نعرفها، على العكس علماء الإلهيات **Théodosiens** رموا دائما بإنجيل يوحنا، كما يتحدثون عنه باحتقار، كما قدم لذلك القديس **Epiphane** في خطبته الرابعة والثلاثين، أعداؤنا يلاحظون أيضا، أن الآباء القدماء جدا، ليس فقط لا

---

[111] *Dictionnaire philosophique : Art divinité de Jésus, P 235.*

[112] الرسائل الفلسفية، الرسالة السابعة حول السوسينية والآريوسية واللاثالوثية، ترجمة ماجد فخري، نشر مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت، 1975، ص 39.

[113] *Jacques Abbadie* 1654-1727، لاهوتي بروتستانتي مشهور، مؤلف لرسالة حول حقيقة الديانة المسيحية. أنظر *Dictionnaire philosophique : Notes, P 534, N 2.*

يذكرون شيئا من أناجيلنا، ولكن يأتون بفقرات عديدة لا توجد إلا في الأناجيل المختلفة التي أقصيت بحسب القانون الكنسي »[114].

هذا ما تذكره وتؤيده الدراسات الحديثة والمعاصرة، والتي كلما تعثر على نسخ قديمة جدا وتقارنها بالمعتمدة، تجد فروقا تصل حد المفارقات، ولإيضاح هذه المسألة نورد بعض الأمثلة التي يذكرها فولتير، استدلالا على رأيه بتناقض الأناجيل.

يشير في دراسته التاريخية للمسيحية، أنه تم فبركة خمسين إنجيلا، والتي قيل عنها فيما بعد أناجيل محرفة، القديس لوقا، أخبرنا بأن أشخاصا كثيرين ألفوا أناجيل وكمثال على ذلك نعتقد أن واحدا كان اسمه « الإنجيل الخالد ***Evangile éternel*** » والذي ورد ذكره في رؤيا يوحنا « رأيت ملاكا يطير في السماوات، ويحمل الإنجيل الخالد ».

إن الرهبان الفرنسيسكان تطرفوا بمثل هذا الكلام، حيث قاموا في القرن الثالث عشر بتأليف « الإنجيل الخالد » والذي بواسطته يفترض أن يحل عرش الروح القدس محل يسوع المسيح. لكن في القرون الأولى للكنيسة لم يظهر أي كتاب تحت هذا الاسم[115] وهذا المثال يبرز حجم المشكل.

والمشكل حقيقة كبير لأن « كمية الكتب من هذا النوع [يقصد الأسطوري والمزيف] والتي كتبت في القرون الأولى من المسيحية، كمية مذهلة »[116]. وهذا يصّعب مهمة النقد وإن كان يفتح آفاقا أيضا.

ومن الأمثلة على التناقض ما ذكره القديس كليمنص ***Clément***، أنه عندما سئل إلهنا (يقصد المسيح) عن الزمن الذي ستحل فيه مملكته، أجاب « يكون ذلك عندما الاثنان لا يكونان إلا واحدا، وعندما الخارج يماثل الداخل، وعندما لا يكون ذكر أو أنثى » لكن فولتير يعلق على هذا الكلام « يجب التصريح بأن هذه الفقرة، لا توجد في أي من أناجيلنا، ويوجد مائة مثال على هذه الحقيقة... »[117].

ويحيل فولتير القارئ على شواهد كثيرة لعلماء آخرين – وهذا منهجه – قدموا أبحاثا وذكروا فيها أناجيل أقدم من المعتمدة، والتي مازالت سلطتها في بعض الكنائس الشرقية، مثل إنجيل يعقوب والذي يسمى بالإنجيل الأول، كذلك إنجيل ***Nicodème*** الذي ذكره كل من ترتوليان وجوستين، والذي ذكر أسماء من اتهموا عيسى المخلّص[118]، وهذا ليبرز فولتير أنه لا يتكلم من فراغ أو عن ادعاء، وإنما جميع العلماء الذين بحثوا مصداقية الكتاب استدلوا بشواهد تدعم كلامهم.

---

[114] *Dictionnaire philosophique : Art Evangile, P 254-255.*
[115] *Dictionnaire philosophique : Art christianisme recherche historique, P 177.*
[116] *Ibid, P 178.*
[117] *Dictionnaire philosophique : Art Evangile, P 255,.* تعرض سبينوزا لنفس المسألة بالنقد
[118] *Dictionnaire philosophique : Art Evangile, P 255.*

ومن الأمثلة على التناقض بين ما كتبه المؤرخ، وما ورد في إنجيل متى في تحذير عيسى للكتبة والفريسيين:

« لِكَي يَأْتِي عَلَيْكُم كُلُ دَمٍ زَكِي سُفِكَ عَلَى الأَرْضِ، مِنْ دِمِ هَابِيل الصِّدِيق إِلَى دَمِ زَكَرِيَا بن بَرَخْيَا الَّذِي قَتَلْتُمُوهُ بَيْنَ الهَيْكَل وَالمَذْبَح »[119].

لكن النقاد المتشككين في صحة هذا النص يعلقون، بأنه « لا يوجد في تاريخ العبريين أن زكريا قتل في الهيكل قبل مجيء المسيح ولا في وقته، ولكن نجد في تاريخ حصار القدس الذي كتبه المؤرخ جوزيف، نجد أن زكريا ابن برخيا قتل من قبل حرس***Zélotes***... ولهذا يشك بأن إنجيل متى كتب بعد سيطرة ***Titus*** على القدس. ولكن هذه الشكوك والاعتراضات ستقوى إذا أخذنا في الاعتبار الفرق اللانهائي بين الكتب الموحى بها من طرف الله، وبين كتب البشر »[120].

وهذا قليل من كثير، وربما موضوعية فولتير تجعله يذكر الآراء المؤيدة لأصالة وصحة الأناجيل، طبعا ليس بهدف تأكيدها وإنما دحضها أيضا، كما يعطي مجالا للقارئ للإطلاع عليها، وربما الاختيار أيضا، وفعلا هي معركة بين النقاد والمشككين في أصالة الكتاب، وبين رجال الدّين المؤمنين به، المتمسكين بصحته.

المعارضون كما يسميهم فولتير، استنتجوا بأننا نفترض العديد من الأناجيل غير الصحيحة، لكن علينا أولا الاعتراف أيها صحيح و من هنا يمكن الافتراض أن الأناجيل التي تشكل موضوع الإيمان اليوم هي الصحيحة.

من جهة أخرى يؤكد المعارضون على إيمان الهراطقة الأولين، والذين ماتوا في سبيل الأناجيل المختلف حولها أو المحرفة، إذن يوجد – كما يقولون – المزورون والمضللون، وأناس عملوا على الفتنة، والذين يموتون من أجل الخطأ، وبالتالي ليست حجة على صحة عقيدتنا، وجود شهداء ماتوا من أجلها؟... ثم إنه لم يطلب أبدا من هؤلاء الشهداء أن « آمنوا بإنجيل يوحنا وإنجيل يعقوب؟! أما الوثنيون، فلا يمكنهم طرح تساؤلات حول كتب لا يعرفونها: ثم إن القضاة عاقبوا بعض المسيحيين باعتبارهم مصدر تشويش لراحة الشعب، لكن لم يسألوا أبدا حول أناجيلنا الأربعة، ثم إن هذه الكتب لم تكن معروفة إلا عند القليل من الرومانيين، ولم تتداول بين أيدي الجمهور، إلا في السنوات الأخيرة من عهد ***Dioclétien*** ».

---

[119] متى 35/23.

[120] *Dictionnaire philosophique : Art christianisme recherche historique, P 166.*

السوسينيون المتعصبون لا ينظرون إلى أناجيلنا الأربعة إلا كمؤلفات لصعاليك، اصطنعت بحوالي قرن بعد المسيح، وأخفيت بعناية عن الملاحدة لمدة قرن آخر من الزمن، إنها مؤلفات كتبت بفظاظة من رجال مغالين، والذين لا يتوجهون بكلامهم كما يقولون إلا إلى الدهماء[121].

وفي الحقيقة يذكر فولتير مثل هذه الاعتراضات ليدحضها، فهو مقتنع بحادثة التزوير، ثم إن الكتاب المقدس به أمور يرفضها جملة وتفصيلا، من سفك للدماء وفسق وزنا المحارم، والتناقض الذي يعد دليلا قاطعا على الكذب، بل فولتير يؤكد بأن في الكتاب توجد « أكاذيب كثيرة، مزورة من قبل مسيحيين ناقصي التكوين، أكاذيب لا علاقة لها بالحقيقة المسيحية، إنهم لا يعتقدون أنهم سببوا ضررا للمجتمع، على العكس كانوا يرون أن المجتمع المسيحي يتقدم يوميا، وكل فرد يريد الإسهام في تقدمه »[122].

ولا يكتفي فولتير بنقده للكتاب المقدس، وإنما يتعرض لنقد الطقوس أيضا باعتبارها أصبحت تمثل جوهرا دينيا، هذه الطقوس أيضا لا علاقة لها بالمسيح أو بمجتمع الحواريين كما يبرهن على ذلك، وإنما تعود إلى قرارات الكهنة عبر المجامع هذا ما نوضحه في المبحث الموالي.

---

(121) *Dictionnaire philosophique : Art Evangile, P 255-256.*

(122) *Dictionnaire philosophique : Art christianisme recherche historique, P 179.*

المبحث الرابع- أثر النقد التاريخي في فهم فولتير للعقائد والطقوس المسيحية:

عندما نقول نقد تاريخي، هو في النهاية تفكير حول التاريخ بأحداثه ومآثره ومؤلفاته، مارسه بعض الباحثين برؤية نقدية خصت الكتاب المقدس، من بينهم فولتير والذي يمكن إدراج تفكيره حول التاريخ ضمن المنظور العام للموسوعة (روسو ديدرو...) لكن في نفس الوقت يتميز بخصائص تخصه. فنصه التاريخي يمكن إرجاعه إلى المؤرخ الفيلسوف الذي يكتب التاريخ لقارئ فيلسوف أيضا . هذا القارئ الفيلسوف يبحث في التاريخ عن حقائق مساعدة ، لكن لحد الآن لم يعثر فيما قرأ إلا على « أخطاء غير مفيدة »[123].

وهذا ما سيبرزه من خلال نقده للعقائد والطقوس المسيحية التي نختار منها نماذج.

أ- نقد روايات التثليث:

تعرض فولتير لنقد عقيدة التثليث في مقالات عديدة، ومع ذلك يخصص لها مقالا بعنوان: اللاثالوثيون، وهو يعد واحدا منهم، ضد حزب المثلثين، وقبل أن يستدل على بطلان التثليث يؤكد بأن:

« هذه العقيدة المبهمة، لا توجد في أي موضع من الكتاب المقدس، لا يمكننا إيجاد أي فقرة تسمح لنا بمثل هذا القول، ولا يمكننا فعل ذلك إلا إذا ابتعدنا عن روح النص »[124].

لكن خصوم النص يتمسكون بأنه يوجد في الإله ثلاثة أشخاص، متمايزة في الجوهر الإلهي، أي ليس الله الأزلي هو الإله الحقيقي الوحيد، بل لابد من إلحاق الإبن والروح القدس، الأمر الذي شكل في رأي فولتير « أكبر وأخطر خطأ في كنيسة عيسى المسيح، لأنه فتح القول بالتعدد الإلهي ***Polythéisme*** »[125].

لكن أنصار التثليث يدافعون، ويصرون أنه لا يوجد إلا إله واحد، إلا أن به ثلاثة أقانيم، كل واحد إله حقا. فولتير يدرك مبررات المثلثين لكن يرفضها، لأن « هذه التفرقة، واحد بالجوهر (الماهية) وثلاثة أشخاص، لم توجد أبدا في الكتاب، ثم إنها تفرقة خاطئة بالضرورة، لأنه لا توجد جواهر أقل من الأشخاص، وأشخاص أقل من الجواهر »[126].

إن التثليث يفترض احتمالات ثلاثة، بمعنى أشخاص التثليث:

- إما جواهر أو ماهيات مختلفة.
- أو أعراض للجوهر الإلهي.

---

[123] *Maria Das Gras, S.Nascimento : Lumière et histoire Voltaire et la théologie chrétienne de l'histoire, .*
http://www.bu.edu/wcp/papers/mode/modeNasc.htm

[124] *Dictionnaire philosophique : Art Antitrinitaires, P 68.*

[125] *Ibid, P 69.*

[126] *Dictionnaire philosophique : Art Antitrinitaires, P 69.*

- أو هي الجوهر ذاته دون تمييز.

يترتب على ذلك:

- في حالة الفرض الأول: يكون لدينا ثلاثة آلهة.

- في الثاني: يكون الله مركبا من أعراض، وبذلك نعبد الأعراض بما أننا حوّلناهم إلى أشخاص (***Métamorphose***).

- أما الاحتمال الثالث: فإننا ودون جدوى، ودون أساس نقوم بتقسيم موضوع غير قابل للانقسام، ونميز في الثلاثة ما لا يمكن تمييزه في نفسه، وإذا قلنا الأشخاص الثلاثة، ليست ماهيات مختلفة في الجوهر الإلهي، كذلك ليست أعراضا له، سنتحمل مشقة أو صعوبة إثبات شيء ما[127].

إن الإطلاع الجيد لفولتير لعقيدة المثلثين – عكس سبينوزا – جعله يكشف كل مراوغاتهم اللاهوتية، لإثبات وتبرير التثليث، وهو يصرح بكل ثقة « لا يجب الاعتقاد بأن المثلثين الأكثر تصلبا وتمسكا، بأن لهم بعض الأفكار الواضحة، مثل أن الأقانيم الثلاثة تقوم في الله، دون أن تجزئ ماهيته، وبالتالي لا تعدده (***Sans multiplier***). إن القديس أوغسطين نفسه، بعد أن قدم في هذا الموضوع ألف استدلال، كلها خاطئة بقدر ما هي معتمة، اضطر للتصريح بأننا لا نستطيع قول شيء في موضوع مبهم كالتثليث »[128]. وفي الإشارة إلى أوغسطين تذكير بعمله الضخم « التثليث » الذي ألفه دفاعا عن المسيحية وعقيدة التثليث تحديدا.

إلى جانب تقديم حجج القدماء لا يغفل فولتير عن جهود اللاهوتيين المعاصرين، لكنه يرى أنهم مثل أسلافهم، لم يتمكنوا من تقديم الأحسن لتوضيح المسألة. ويعلق عليهم بقوله:

« عندما نطلب منهم، ماذا تعني لهم هذه الكلمة شخص (أقنوم) ***Personne*** فإنهم لا يقدمون إيضاحا بقولهم: إنه تمايز حقيقي، لكن غير قابل للفهم، والذي ندركه في طبيعة واحدة بالعدد ***Unique en nembre***؛ أب، ابن، روح قدس، والشروح التي يقدمونها، تعتمد على مصطلحات مثل: تولّد، انبثق، هي غير كافية، لأن هذه المصطلحات أو الكلمات تقيم بعض العلاقات غير المفهومة بين الأشخاص الثلاثة في الثالوث »[129].

وهذا موقف كل المُحْدَثين والمعاصرين، الذين درسوا المسيحية، دراسة نقدية والإشكال يتصل بالمذاهب المسيحية الكبرى، لا يقتصر على الكاثوليك وحدهم، وأمام هذا الوضع المتأزم بين النقاد ورجال الكنيسة المتمسكين بالإيمان التقليدي يرى فولتير الحل في الاحتكام إلى سلطة الحواريين:

---

(127) *Ibid, P 69.*
(128) *Dictionnaire philosophique : Art Antitrinitaires, P 69-70.*
(129) *Ibid, P 70.*

« من كل هذا نستنتج، أن من الحكمة، التمسك بسلطة الحواريين، والذين لم يتكلموا أبدا عن التثليث، وإبعاد الدّين عن كل المصطلحات التي لا توجد في الكتاب المقدس، مثل: التثليث، الشخص، التجسد ***Incarnation***، التولد ***Génération***، الانبثاق***Procession du père et de fils et de saint esprit***، ومصطلحات أخرى تشبهها، والتي تفتقد لأي معنى مطلقا، لأنها في طبيعتها لا تحتوي على كائن متصور حقيقة، ولا يمكن أن توجد في الذهن إلا على شكل مفاهيم خاطئة، عامة مظلمة وناقصة »[130].

ورغم هذا النقد اللغوي، فإن فولتير يثير مسألة: مصدر التثليث في الأناجيل مستشهدا كالعادة بآراء من اهتموا بالموضوع منهم ***Dom Calmet***[131] من خلال بحثه حول رسالة يوحنا الإنجيلي التي ورد فيها:

« فإن الذين يشهدون في السماء هم ثلاثة: الأب، والكلمة، والروح القدس وهؤلاء الثلاثة هم واحد، والذين يشهدون في الأرض هم ثلاثة، الروح والماء والدم والثلاثة هم في الواحد »[132].

يصرح دوم كالمي بأن هاتين الآيتين لا وجود لهما في أي إنجيل قديم وبالتالي يكون كلام القديس يوحنا عن التثليث غريبا، خاصة وأنه لم يذكره في إنجيله وأكثر من ذلك يؤكد فولتير:

« لا نجد أثرا لهذا المعتقد، لا في الأناجيل القانونية المعتمدة، ولا في باقي الأناجيل المختلف حولها، أو التي اعتبرت مزيفة (***Apocryphes***)، كل هذه الأدلة وغيرها كان بإمكانها أن تعذر رافضي التثليث، لو لم تقرر المجامع، لكن بما أن أصحاب البدع، لم يقوموا بأكثر من عقد مجامع، فإننا لا نعرف كيف يمكن دحضهم »[133] ومعروف تاريخيا مثل هذا التعصب الديني المسيحي والذي كان ينهي المواجهة، بعقد مجامع وسن قرارات بالقوة.

ب - عقيدة التوحيد بين الآريوسية وسلطة المجامع المقدسة:

رفض التثليث يعني بداهة أنه يوجد من يقول بالتوحيد، ويؤكد عليه منذ المسيحيين الأوائل، ثم لا ننسى أنه عقيدة يهودية رغم ما أصابها من تشويه. آريوس الذي سبق ذكره عند حديثنا عن ألوهية المسيح والتثليث، معروف لدى كل الباحثين برفضه لهذه العقائد المحرفة، وأنه ناضل في سبيل إثبات صحة رأيه.

---

[130] *Ibid, P 70-71.*

[131] *Antoine Augustin Calmet* (1672-1757) بندكتي *Bénédictin*، مؤلف كتاب حول العهدين في 24 جزءا، وقاموس تاريخي ونقدي يخص الإنجيل، استعار منه فولتير الكثير من معلوماته حول الإنجيل.

[132] رسالة يوحنا الرسول الأولى 5: 7، 8.

[133] *Dictionnaire philosophique : Art Antitrinitaires, P 71.*

فولتير يفرد مقالا خاصا بآريوس، لكن يمهد فيه بالحديث عن الجدل الذي أثير حول تأليه المسيح، لأن هذا التأليه هو الذي أثار كل الإشكالات العقدية. المسيح لم يوضع في صف الأنبياء، ولا قالوا عنه إلها بمعنى الإطلاق، ولكن مساو له، أو قريب منه... هذا الموضوع أسال الحبر والدم، أدى إلى إصدار قرارات الحرمان بين المسيحيين، وهذا قبل زمن آريوس واثناسيوس ***Atnanase***.

« أسقف الإسكندرية الكسندروس ***Alexandros*** بشر بأن الله من الضروري أن يكون فرديا وبسيطا، موناده ***Monade*** (جوهر) بكل معاني الكلمة، هذه الموناده مثلثة لكن الراهب آريوس رفض واستهجن مونادة الكسندروس وفسر الأمر بطريقة مختلفة وجادل وناقش من جهته، وكان في جانبه العديد من الأنصار، مثل الراهب سابليوس ***Sabellius*** »[134].

وأمام هذه الأحداث يفتح فولتير قوسا على المجامع السكونية – رغم أنه يدرج لها مقالا ضمن القاموس ليس من تأليفه- فرأي آريوس وأتباعه، لقي ردود أفعال سريعة من قبل المثلِّثين وخاصة الكسندروس، الذي عقد بسرعة مجمعا صغيرا من أشخاص يؤيدون وجهة نظره، وأصدر قرار الحرمان في حق ***Eusébios*** أسقف نيقوميديا ***Nicomédie***، الذي كان مؤيدا لآريوس. تمت هذه الأحداث في عهد الإمبراطور قسطنطين، الذي كتب رسالة موجهة إلى الفريقين: أنصار التوحيد وأنصار التثليث.

فولتير يقف عند رسالة الإمبراطور الهامة، ويعلق عليها:

« الإمبراطور قسطنطين رغم كل عيوبه، إلا أن له فهما صحيحا، عندما شهد الحرب الأهلية للعقول المدرسية تشتعل، أرسل الأسقف المعروف ***Ozius*** برسائل إلى الفريقين، قائلا لهم: « إنكم مجنونون كبار، هذا ما قاله تحديدا في رسالته [*] تتخاصمون من أجل أشياء لا تدركونها، إنه من المخزي، أن يحدث مسؤولوكم كل هذه الضجة، حول موضوع بهذا الحجم، ولا يقصد قسطنطين بعبارة

---

[134] *Dictionnaire philosophique : Art Arius, P 76.*

[*] هذا ملخص رسالته كما عرضها فولتير في القاموس:

« إخواني، المسيحية بدأت، لتوها تعرف السلام، ولكن ستلقونها في صراع أزلي الإمبراطور يقول لكم: إنكم تريدون التصارع من أجل موضوع قوي وبسيط، صحيح أن موضوع عيسى= =المسيح هام... لكن عيسى أمركم أن تحبوا بعضكم، لكنكم بدأتم بعصيانه ببغضكم لبعضكم البعض، صانعين الفتنة داخل الإمبراطورية، إنها الأنانية وحدها التي ولدت هذا الانشقاق وهذه الفرقة، بينما يأمركم عيسى أن تكونوا متواضعين.

لا أحد منكم، يمكن أن يعرف إذا كان يسوع، مخلوق أو مولود... ولا أحد عنده الدليل الأصح والموافق للعقل.

إنكم تشحنون العقيدة بالأسرار، وأنتم يفترض أنكم موجودون من أجل دعم الدّين بالفضيلة، هل تريدون من الديانة المسيحية أن تصبح ركاما من السفسطات؟ لأجل هذا جاء المسيح؟ كفوا عن الجدل، أحبوا بعضكم... غذوا الفقراء، قللوا من خصام العائلات بدلا من إضرار الإمبراطور بالخصومات والفتنة ». *P 78.*

الموضوع الصغير (***Mince sujet***) موضوع الألوهية، ولكن يقصد الصورة والطريقة غير المفهومة التي تحاول إيضاح طبيعة الألوهية »[135].

ويستطرد فولتير حول الموضوع نفسه في المقال المدرج حول المجامع، حيث يتعرض لمجمع نيقيه 325م، منوها برسالة قسطنطين، هذا المجمع الذي عقد كان من المفروض ليناقش إذا كان عيسى مخلوقا أم غير مخلوق، وهل كان في الزمن أم قبل... لكن، آريوس رسول الإمبراطور، كان التقى برجال دين متعصبين لتأليه المسيح، فقاموا بطرد الكثير من أنصار آريوس، وصادقوا فعلا على ما أرادوا. يقال أن « سبعة عشر أسقفا عارضوا القرار، بينما مخطوط قديم يعود إلى الإسكندرية محفوظ في اوكسفورد يقول: ألفان من الأساقفة عارضوا أيضا، لكن الكهنة لم يولوا أهمية لرجال الدّين، البسطاء والفقراء عادة »[136]. لكن المؤكد لم يتم التعرض للتثليث في هذا المجمع.

وفعلا الدراسات تكشف التعسف في حسم النتيجة ضد آريوس، هذه النتيجة التي ساوت بين عيسى والله، ومهدت للقول بالروح القدس، وبأن مريم أم الإله... وغيرها من العقائد التي شكلت عبر الزمن بقرارات المجامع الكنسية.

هذا ما حدث مع آريوس، الرافض لتأليه المسيح، المؤيد لتوحيد الله[*] ويذكر فولتير في هذا الصدد :

« ومهما يكن من أمر فإن حزب آريوس أخذ يبعث في إنجلترا، كما في هولندا وبولونيا، ومما يشرف هذا الرأي استحسان السيد الكبير نيوتن له، فعند هذا الفيلسوف أن اللاثالولثيين، كانوا أكثر منا برهنة هندسية »[137]. وبديهي أن فيلسوفا عالما مثل نيوتن ينصر آريوس على المثلثين.

لكن اللافت في هذا المجمع والأحداث التي تلت، تدخل السلطة، والتي كانت تقف أحيانا مع رجل دين ضد آخر، رغم عدم فهمها لهذه المسائل ثم إن الحسم لم يكن للعقائد الصحيحة وإنما للسلطة الدينية الأقوى، والتي كانت تصدر قراراتها عبر المجامع المسكونية.

لقد بات مؤكدا أن المسيحية تشكلت عقائدها تدريجيا عبر هذه المجامع، التي كانت في كل مجمع تؤكد عقيدة وتشطب أخرى، ومع مرور القرون تشكل نسق عقدي معتمد.

---

(135) *Dictionnaire philosophique : Art Arius, P 77.*
(136) *Dictionnaire philosophique : Art Les conciles par M. Abou sit, P 202.*

(*) يوجد إيضاح للمسألة ضمن المؤلف الموسوعي لـــ: لويس غرديه، وجورج قنواتي: فلسفة الفكر الديني بين المسيحية والإسلام، ج2، ص 274 وما بعدها. وتاريخ الفلسفة الغربية لراسل، ج$_2$ ص 49 وما بعدها.

(137) الرسائل الفلسفية، حول السوسينية والآريوسية واللاثالوثية، ص 38-39.

إذا مجمع نيقيه 325م فصل في أن عيسى قديم مثل الأب، لكنه ناقش مسألة هامة أيضا، تخص الأناجيل محاولا الإجابة عن السؤال:

« ما هي الكتب الحقيقية من المنحولة للعهدين القديم والجديد؟ ».

وفعلا اهتدى المجمع إلى حل « وضعت جميعها على المعبد، والكتب التي تسقط ترمى، للأسف هذه الوصفة الجميلة، فقدت في أيامنا هذه »(138)؟! يعلق فولتير.

وتوالت المجامع منها، ثاني مجمع مسكوني الذي عقد في القسطنطينية 381م حيث « تم توضيح بأن مجمع نيقيه لم يفصل فيما يخص الروح القدس، وبالتالي أضاف إلى صيغة نيقيه: الروح القدس رب حي، إنبثق عن الأب، وبأنه يعبد ويعظم مع الأب والابن »(139).

في سنة 431م،انعقد المجمع المسكوني الثالث بأفسس، و قرر بأن مريم تعد أما حقيقية للإله، وأن عيسى شخصية واحدة بطبيعتين.كذلك نسطريوس أسقف القسطنطينية لقي مصرعه، لأنه أقر بأن عيسى إله، لكن رفض أن تلقب مريم بأم الإله، وإنما أم المسيح فقط(139)، كما عرف المجمع جدلا كبيرا حول الروح القدس.

دراسة هذه المجامع تكشف تاريخ وحقيقة ما حدث، إن الصراعات التي كان يغذيها الجدل اللاهوتي هي التي شوهت أصالة المسيحية عبر قرون عديدة فمثلا « لم يتم الإقرار بأن الروح القدس انبثق عن الأب والابن في الكنيسة اللاتينية إلا في حدود القرن التاسع »(140).

وأمام هذا الوضع نلمس تحسر وألم فولتير من هذه الصراعات التي خلفت الخراب والدمار والانشقاق، والذي أدى إلى أن تحتل البلدان المسيحية، أو التي كانت تحت سيطرة الإمبراطورية الرومانية من قبل كما ذكر العرب، ثم الأتراك الذين أقاموا الديانة المحمدية على أطلال المسيحية، بينما الآباء والأساقفة كانوا يعيشون كالأمراء. لقد أظهر الله كنيسته بهذه الطريقة،أي بالنزاعات والجرائم(141).

وكما علق صاحب مقال المجامع « كل المجامع كانت معصومة، دون شك لأنها تشكلت من رجال، من المؤكد أن هذه الاجتماعات، كانت دائما ترأسها، المكائد والشهوات وروح الفتنة والأحقاد والغيرة والأحكام المسبقة والجهل... حاليا الكاثوليك لا يؤمنون إلا بالمجامع المعتمدة في الفاتيكان، بينما الكاثوليك اليونان، لا يثقون إلا فيما تقره مجامع القسطنطينية، والبروتستانت يتهمون الاثنين معا، وبهذا يكون الجميع راضيا »(142).

---

(138) *Dictionnaire philosophique : Art Les conciles, P 203.*
(139) *Dictionnaire philosophique : Art christianisme, P 190-191.*
(139) *Ibid, P 191. et Art Les conciles, P 204.*
(140) *Dictionnaire philosophique : Art christianisme, P 191.*
(141) *Ibid, P 191-192.*
(142) *Dictionnaire philosophique : Art Les conciles, P 202.*

وفي كل هذا يلاحظ أن الإنجيل رغم ما أضيف إليه، ورغم تناقضاته إلا أنه لم يقل كلمة حول ماهية الله، أو الكلمة، ولا الشرف الذي حصلت عليه مريم كونها أم إله، ولا كل موضوعات الخصام التي أدت إلى عقد المجامع المعصومة.

ج- نقد مصدر الطقوس المسيحية وردها إلى مصادرها غير الإنجيلية:

ينقد الكثير منها، كما يبين أصولها غير المسيحية، ونختار نماذج فقط منها لكن بداية وفي مقاله ***Crédo***، يمهد فولتير بالحديث عن الرمز أو الشعار الديني أو الطقوس التي تنسبها الكنيسة للحواريين، لكن بعض اللاهوتيين يعلمون جيدا أنها لا تعود إليهم أبدا.

إن هذه الأسرار – مثلها مثل تأليه المسيح، والتثليث – تكوّنت تدريجيا وتحولت إلى رموز أساسية عند المسيحيين، بعد أن تشرّبت من الأسرار اليونانية والشرقية الكثير.

ويستشهد فولتير بنموذج لهذا التطور التدريجي، بالقصة التي نسبت إلى القديس أوغسطين في عظته رقم 115، حيث قوّلوه بأن:

القديس بطرس هو الذي بدأ الرمز أو الشعار الديني بقوله: « أؤمن بالله، الأب القدير، ثم أضاف يوحنا: خالق السماوات والأرض، وأضاف يعقوب: أومن بيسوع المسيح ابنه الوحيد ربنا »[143].

وجدت هذه الأسطورة في النسخة الأخيرة لعظة أوغسطين، لكن فولتير يرد الشعار المسيحي كما هو الآن إلى القرن الخامس، ولا علاقة له بالحواريين الذين لم يكتبوا شيئا.

ويستطرد في ذكر التشوهات التي نالت من العقيدة والدّين، والتي كانت ترسمها المجامع، رغم أنها لم تذكر لا في الأناجيل ولا أعمال الرسل، من ذلك تأكيد القديس توما بأن القديسين الذين بعثوا من الموت عند موت المسيح، ماتوا ثانية من جديد لكي يبعثوا بعد ذلك معه... فولتير يرى أن مثل هذه الآراء تتعارض بصورة مطلقة مع الحس الأخلاقي مؤكدا أن الشعارات الدينية تكوّنت في زمن متأخر، لكن الفضيلة تبقى أزلية[144].

وكعادته فولتير يدعم صحة موقفه بآراء غيره من المعاصرين، من ذلك ما وجده من بنود مذكورة في كتاب للقديس بيير رئيس دير، لكن لم ينشرها، البنود تتحدث عن صفاء الدّين، وأن الخيِّرين هم من يفوزون بالجنة. هذا القديس يسقط كل العقائد التي يرى أنها دست على المسيحية، بما في ذلك قضية زواج الرهبان الذين يفترض أن يتزوجوا وينجبوا أولادا ذوي تربية عالية لخدمة المجتمع...

---

(143) *Dictionnaire philosophique : Art Crédo, P 213.*
(144) *Ibid, P 214.*

وغيرها من الطقوس المرفوضة[145]. هذا موقف فولتير من الطقوس التي لا أصل لها، ومن هنا يرفضها منها طقس أو عقيدة التعميد.

1- التعميد:

يفرد له مقالا، يعرف فيه التعميد وأصوله اليونانية والعبرية، والهندية، حتى حادثة تعميد المسيح، وإن كان هو لم يعمد أحدا، هذا ما حدث. لكن « سرعان ما تحوّل التعميد إلى طقس وختم للديانة المسيحية، رغم أن الخمسة عشر أسقفا الأوائل، كلهم ختنوا لكن لم يعمدوا أبدا » [146].

هذا ما ميز القرون الأولى، ويستشهد فولتير بالإمبراطور قسطنطين كدليل على صحة كلامه: « « التعميد يطهر كل شيء، بإمكاني قتل زوجتي وأبنائي وكل آبائي، ثم أعمد نفسي، وأذهب إلى السماء لا ينقصني شيء » هذا المثال كان خطيرا، لكن شيئا فشيئا العادة المعتقة للذنوب، تنتظر الموت لكي يوضع الإنسان في الحمام المقدّس »[147].

ما أراد فولتير قوله أن التعميد تطور من قرن لآخر، سواء من حيث تطبيقه أم طريقة رش الماء أو الغطس أو عدد الغطسات عند الاحتضار،و كيف يتم مع الأطفال الذين يموتون حديثي الولادة... حتى أصبح شعيرة مسيحية أساسية، كذلك يورد فولتير نصوصا تثبت عدم أهمية التعميد وأنه لا أثر له على العقيدة، وهو في أحسن الأحوال بصمة اعتراف بالذنوب فقط، منها ما ذكره القديس سيبريان أسقف قرطاجة من أن الرش بالماء لا يعمل من الإنسان مسيحيا.

كذلك فولتير من خلال نقد التعميد يريد أن يكشف أبعاده الخطيرة والخفية مستحضرا تأجيل كبار وملوك الإمبراطورية تنفيذه حتى لحظات الاحتضار ويقتبس تعليق أحدهم على هذا التأجيل بقوله:

« هذه العقيدة الجبرية والتي ألزمت كل الأباطرة المسيحيين وكبار الإمبراطورية، على تأجيل القيام بعمادهم حتى لحظة وفاتهم، والذين كانوا يعتقدون أنهم وقفوا على السرّ الذي يمكنهم من العيش مجرمين والموت كفضلاء »[148] والنص لا يحتاج إلى تعليق.

كذلك يورد نقدا آخر يبين بشاعة وجرم التعميد الذي أدى ببعض الأباء إلى قتل أبنائهم الصغار، الذين عُمِّدوا رغم براءتهم من أي ذنب، ثم سمموا ليموتوا قبل أن يقترفوا أي ذنب[149] إنها فكرة غريبة، كأس ماء ينظف كل الجرائم. و يفصل فولتير القول في التعميد برده إلى اليهودية مع الختان، وأنه بدعة أدخلت على المسيحية، لكن تطور في طرق أدائه ودلالاته وغلف بالأسرار كعادة العقائد المسيحية.

---

[145] أنظر مقال: *Crédo*، ص 214-216.

[146] *Dictionnaire philosophique : Art Baptême tirée de M Boulanger, P 91.*

[147] *Ibid, P 91.*

[148] *Ibid, P 94.*

[149] *Ibid, Tirée de M. L'abbé Nicaise, P 94.*

2- عقيدة عبادة الصور والاعتراف:

ضمن مقال « المجامع » توجد فقرة تخص عقيدة الصور، وكما هو معلوم وكما يؤكد المقال نفسه أن الشريعة الموسوية حرّمت الصور، الرسامون والنحاتون لم يكونوا من الأغنياء أبدا في المجتمع اليهودي.

عيسى نفسه لم يمتلك أي لوحة، ربما واحدة فقط لمريم من رسم لوقا، لكن المؤكد أن المسيح لم يأمر أبدا بتمجيد الصور أو عبادتها، لكن رغم هذا، المسيحيون مجدوا الصور في نهاية القرن الرابع ***IV*** ، عندما تآلفوا مع الفنون الجميلة، وعندما تمادى الأمر اضطر ***Constantin Copronyme*** إلى جمع 300 أسقف بالقسطنطينية عقدوا مجمعا خرج بقرار تحريم عقيدة الصور باعتبارها وثنية.

لكن الإمبراطورة ***Irène*** عقدت مجمع نيقيه الثاني 787، الذي أحي عبادة الصور واعتمدها[150].

وهنا يطرح تساؤل عن تبرير هذا المجمع لعبادة الصور، وضربه عرض الحائط القرار السابق، وهكذا تتوالى القرارات والمجامع التي لا علاقة لها بالمسيح أو بمجتمع الحواريين.

أما في مقال « الاعتراف، فإن فولتير يعتبر هذه العقيدة مهزلة، لقد وُجد في البداية الاعتراف السري، بمعنى أن يعترف إنسان لإنسان آخر، والذي اعتمد كعقيدة حوالي القرن السابع ***VII***، وتدرج الأمر إلى الاعتراف لرئيس الدير بكل الأخطاء مرتين في السنة، إلى اعتماد الاعتراف العلني بصيغة اخترعت (قسم الاعتراف) حتى وصل إلى اعتراف الملوك بجرائمهم أمام القسيسين »[151].

و يقف فولتير عند كل العقائد غير التي ذكرت ، كعقيدة تحول الخبز والخمر التي يعتبرها ضد كل قوانين الفيزياء،إلى جانب رفض بعض الفرق المسيحية لها. هذه الشواهد تثبت خلو الإنجيل من أغلب العقائد الممارسة، وأنها مجرد اختراع بشري لاستغلال واضطهاد الناس مما يدل على روح التعصب.

3- اعتراضه على التعصب الديني ومحاكم التفتيش:

يدين فولتير التعصب الديني والذي يعتبره واقعة مسيحية الهوية، باعتبارها ديانة تهدف إلى السيطرة الروحية والسياسية، هذا التعصب الذي تسبب في خسائر بشرية فادحة في تاريخ الغرب المسيحي، ورغم تعرضه لهذا الموضوع في ثنايا العديد من المقالات، إلا أنه يفرد له مقالا، يتعرض فيه لإشكالية التعصب، كما يقترح الحل الوحيد الممكن في نظره للخروج من قيد التعصب الديني.

بداية يتحدث عن التعصب الديني القائم على أكاذيب مدعيا أنها حقائق، وعلى خيالات مدعيا أنها وحي. هذا التعصب قاد إلى القتل والجرائم والجنون، باسم القداسة! إن أحكام الإعدام الصادرة من قبل

---

(150) *Dictionnaire philosophique : Art Les conciles par M.A Bousit, P 205.*
(151) *Dictionnaire philosophique : Art Confession, P 207.*

القضاة ضد أشخاص لم يرتكبوا أي جرائم سوى مخالفتهم الرأي، لا تعد ولا تحصى، كما هو معروف، ولا يملك حيالها فولتير إلا أن يقول: « عندما يتمكن التعصب من التحول إلى مرض، إلى ورم في الدماغ، هذا المرض من المستحيل تقريبا شفاؤه... بحيث لا يوجد له علاج، إلا في الفكر الفلسفي الذي يلطف شيئا فشيئا من تقاليد الناس »[152] وهنا يشاطر سبينوزا في الإشادة بالفكر الفلسفي.

لماذا الفكر الفلسفي هو الحل أو العلاج؟ لأن سن قوانين تقضي على التعصب أو اتخاذ أسلوب الوعظ الديني، لا ينفعان في حالة التعصب الشديد، ثم إن الدّين « يتحول إلى سم في الأذهان المصابة، إن هؤلاء الأشقياء يستشهدون دائما بمثال داود الذي قتل الملك ***Eglon***، وغيرها من الأمثلة الموجودة في الدّين، كلها قتل وجرائم ومع ذلك هي محترمة وسارية في الزمن إلى يومنا هذا »[153].

إذن الدّين رغم كونه مخلّص الروح إلا أنه لا يسد في هذا المقام، كذلك القوانين التي تسنها الدولة في رأي فولتير « هي أقل قدرة من الدّين، ضد كلب التعصب، الفكر المقدس أعلى من سلطة القانون »[154].

هذا على عكس المذاهب الفلسفية، لأنها معفاة أصلا من هذا الوباء، على قول فولتير، بل هي الدواء الشافي له، لأن الفلسفة تعمل على إعادة الطمأنينة للروح، بينما التعصب الديني لا يتفق مع الطمأنينة.

ونلاحظ أن الحل الذي يقدمه فولتير ينسجم وعقلانية التنوير تماما، التي فتحت المجال للتعبير عن الآراء والتعايش مع مختلف الأديان، وربما يكون هذا الحكم مبالغ فيه، لكن فكر فولتير ينم فعلا عن مثل هذه القناعة، لأنه نظر في كل الحضارات وتحدث عنها بإعجاب، ولم يقتصر على حضارته المسيحية، والتي على العكس لم يجاملها في أي موضع استهجنه.

والحديث عن التعصب يؤدي إلى الحديث عن محاكم التفتيش التي يفرد لها فولتير مقالا، وطبعا سبق وأن تعرضنا لتاريخ تأسيس هذه المحاكم ويعنينا هنا تعريفه لها:

« محاكم التفتيش، وكما نعرف، اختراع مدهش، مسيحي مائة بالمائة، وهذا لجعل البابا والرهبان أكثر قدرة، وتحويل مملكة بأكملها إلى منافقة »[155].

و لا يغيب أسلوب السخريةعن هذا التعريف، إلا أنه لا يفتقد إلى الحقيقة أيضا لكن الطريف أن فولتير يأتي ضمن مقاله، بكلام لــ ***Louis De Paramo*** والذي يعد من الكتاب الأكثر شهرة في (القضاء

---

[152] *Dictionnaire philosophique : Art Fanatisme, P 264.*
[153] *Ibid, P 265.*
[154] *Ibid, P 265.*
[155] *Dictionnaire philosophique : Art Inquisition, P 326.*

المقدس) ***Saint office*** والذي عاش منتصف القرن السادس عشر، هذا الكاتب يبرر محاكم التفتيش بشكل عجيب:

إن الله هو أول مؤسس لمثل هذه المؤسسة القضائية، بتطبيقه الحكم على آدم الذي استدعى للمحاكمة أولا، ثم استنطق، ولباس آدم وحواء هو النموذج الملهم للقضاء المقدس بلباس يخص المعاقب الهرطيق. صحيح بهذا الدليل يكون الله أول خياط ***Premier Tailleur*** لكنه بداهة أول حاكم تفتيش أيضا، يعلق فولتير، كذلك تصادر كل أملاك المحكوم عليهم، كما حرم آدم من الجنة. ويرجع لويس دي برامو إلى تاريخ اليهود ليجد فيه الكثير من مؤسسات القضاء المقدس، ويعد عيسى أول حاكم تفتيش للقانون الجديد. إن آباء الكنيسة كانوا قضاة تفتيش وفقا لحق إلهي[156].

هذا الكاتب طبع كتابه هذا عام 1589 بمدريد والذي يستعرض جرائم التفتيش بتبرير إلهي عجيب، بل ويذكر أن عدد من ماتوا جراء محاكم التفتيش أكثر بكثير من مائة ألف شخص، هذا الكتاب باركه الآباء ورجال اللاهوت والأساقفة، وراعاه الملك أيضا.

ولا نهدف إلى الاسترسال في الحديث عن محاكم التفتيش، وإنما هو حديث يصب في نقد الطقوس المسيحية ومنها المستحدث في العصور الوسطى باسم محاكم التفتيش.

نتائج نقد فولتير:

صال فولتير وجال في رحاب المسيحية، واقفا على كل صغيرة وكبيرة تتصل بها وأول ما يقف عليه القارئ للقاموس كانطباع عام، عداؤه الشديد والعميق للمسيحية وهذا جعله يغالي في بعض الأحكام المتصلة بالدّين والأنبياء عموما. في نقده للمسيحية كان أوسع بكثير من سبينوزا، المؤسس للمنهج التاريخي النقدي للكتاب المقدس، والذي أعلن كما سبق وأن رأينا خطوات منهجه، الذي طبقه لاحقا.

فولتير لم يذكر منهجا معينا يتبع خطواته، لكن لا يفهم من هذا افتقاده للمنهج وإنما هو نوع أساليب نقده مستخدما تقنيات متعددة، تفتقد للنظام والتتابع غالبا وإنما يترك مهمة استنباط هذه التقنيات المنهجية للقارئ.

إن القاموس الفلسفي في حد ذاته لم يوجه لأي قارئ، وإنما لقارئ فيلسوف رغم الطابع التاريخي الغالب والذي يحتاج إلى القارئ المؤرخ، ولكن روح نصوص مقالاته كانت تميل إلى فلسفة التاريخ[157]، خاصة في مقاله « المسيحية دراسة تاريخية » أو في نقده لأسفار موسى... من هنا نحاول تسجيل أهم خصائص نقده:

---

[156] *Ibid, P 327.*

[157] *Maria Das Gras S. Nascimento : Lumière et histoire, Voltaire et la théologie chrétienne de l'histoire.*

- قام بالفحص التاريخي: نظر في تاريخ العقائد القديمة السابقة للمسيحية ثم قارنها مع العقائد المماثلة مثل التعميد، محاولا أن يرد الطقوس والعقائد المسيحية إلى أصولها الحقيقية، التي لا علاقة لها بالمسيح أو بمجتمع الحواريين سواء كانت هذه الأصول مصرية، أو يونانية أو هندية... هذا جعله يشكك في مصداقية التاريخ، تاريخ أسفار الكتاب المقدس واستحالة اعتبارها كحقائق تاريخية، كسفر التكوين، وقصة الخلق، ومختلف المعجزات، التي اعتبرها أساطير موجودة في كتب أمم أخرى سابقة[158]. الأمر الذي كشفه، علم الأديان المقارن.

- هذا جعله يرفض هذه الطقوس والعقائد.

- كذلك قام بالمقارنة بين نصوص عديدة من الكتاب المقدس، ليقف على التناقض ومن ثم يثبت التحريف والكذب.

- بحث في ظروف التدوين، خاصة عند تعرضه لكتابة أسفار موسى على الحجر، وكان نقده عقلانيا منطقيا.

- كذلك تطرق لنقد المضمون، فالكتاب يزخر بأحداث القتل لأتفه الأسباب، بل بأخبار لا تمت بصلة إلى الأخلاق، وبالتالي لا يعقل أن ينسب مثل هذا الكلام إلى الرب.

- قدم نظرة تاريخية أكثر شمولا في معرض حديثه عن المسيحية، بحيث لم يعزلها عن باقي الأحداث، وإنما عالجها في سياق تاريخي تعددي، عكس نظرة الكنيسة التي كانت تتسم بالواحدية والكبرياء « لقد كتب فولتير نوعا جديد من التاريخ العالمي... كانت فصول تاريخ العالم المسيحي تتناوب هي والفصول الخاصة بالصين والهند وأمريكا وهكذا... وما يستحق التنويه، أن فولتير قد وضع الصين كنموذج لأوربا والأوربيين في الأخلاق والدّين والحكومة والسلوك العام، إن لم يكن في العلم »[159].

- من المؤكد أن فولتير ليس مسيحيا وإنما ألوهيا مؤمنا، آمن بالله الواحد مستلهما إيمان نيوتن، بالنسبة للمسيح صوره أحسن صورة بأن نزع عنه ما أضفاه اللاهوت عليه، يقول: « من أعطانا الإحساس بالعدل وبالظلم، إنه الله، الذي أعطانا دماغا وقلبا، يسوع لم يعلم أي عقيدة ميتافيزيقية، كما لم يكتب كراسات لاهوتية، كما لم يقل أبدا، أنا أشارك الله في الجوهر، أو لي إرادتين وطبيعتين في شخص واحد... لم يؤسس رهبانية ولا قضاة تفتيش، لم يأمر بشيء مما نراه اليوم »[160]. لهذا صوره يبكي على الحالة التي آلت إليها الكنيسة وعلى الجرائم التي ارتكبها الناس بحقه.

---

[158] *Idem.*

[159] فرانكلين باور: الفكر الأوربي الحديث، القرن الثامن عشر، ص 28.

[160] *Dictionnaire philosophique : Art Just (Du) et de l'injuste, P 347.*

- كذلك رفض فولتير كل العقائد التي رسمتها الكنيسة، محافظا على الخط المشترك من القيم والذي لا يقتصر على المسيحية، لأن « الله وهبنا معرفة العدل والظلم في جميع الأزمنة التي سبقت المسيحية، الله لم يتغير، ولن يتغير، إنه أساس أرواحنا: العقل والأخلاق، اللذين هما نفسهما لم يتغيرا منذ الأزل »[161].

هذه نفحة قوية من نفحات التنوير الفرنسي، ذات الروح العدائي للمسيحية رغم ما تحمله هذه النفحة من قيم سامية تخص العدالة، والحرية، والتسامح، واحترام العقل الإنساني، إلا أن هذا الاحترام وصل حد التقديس، وحد التطرف في رفضه للقيم الروحية مما أوصل إلى نتائج خطيرة وهدامة، كما سنحاول الوقوف عليه في الفصل الموالي.

---

[161] *Ibid, P 347.*

الفصل الرابع

تعارض العلم الحديث مع الكتاب المقدس

المبحث الأول: صورة العالم بين الكتاب المقدس ومعطيات العلم

وضع العالم في النص المقدس

علم النهضة وتغيير صورة العالم

المبحث الثاني: أثر الاكتشافات العلمية الحديثة على المسيحية

أ- كبلر (1571-1630)

ب- جاليلي (1564-1642)

ج- نيوتن (1642-1727)

د- الصورة الجديدة للعالم وأثرها على الإيمان بالنص الديني

المبحث الثالث: صدام المسيحية مع بيولوجيا القرن التاسع عشر

تصاعد الأزمة الدينية

مميزات القرن التاسع عشر

الثورة البيولوجية

المبحث الرابع: أثر نظرية التطور على النص المقدس

أ- غلو أنصار داروين

ب- تعارض قصة الخلق بين داروين والكتاب المقدس

ج- تصاعد النزعة المادية

د- غائية الإنسان بين الصدفة والآلية

ه- أثر النظرية على بعض العلوم

كان النقد الذي سلط على الكتاب المقدس زعزع الكثير من ركائز الإيمان المسيحي، بالتشكيك في مصداقية الوحي، كما أبرز ذلك النقد التاريخي، لكن وبالموازاة كان هناك نقد آخر يقدم للمسيحية بشكل غير مباشر تماما، إن العلم وهو يسير نحو التقدم، ونحو فتوحات جديدة توصل إلى حقائق ونظريات تتعارض مع ما هو موجود في الكتاب المقدس بشأن القضايا العلمية نفسها.

إن كشوفات علم الفلك والفيزياء والبيولوجيا وغيرها من التخصصات العلمية القديمة والجديدة، زادت من حدة الأزمة الدينية في المجتمع الغربي المسيحي، وأوقعت الموقف الديني في حرج حقيقي، لا إمكانية لتجاوزه أو غض الطرف عنه، فالخصم قوي، مسلح بمناهج وأدوات تفرض نفسها على العقول، التي باتت تفضل مصداقية الواقع والتجربة بدلا عن المجادلات اللاهوتية، التي باتت لا تسمن ولا تغني من جوع وبدلا عن مصداقية الكتاب المقدس والتي تكاد تُفقد تماما.

العلم وإن كان في تملصه من سيطرة الوصاية الدينية للعصر الوسيط سار ببطء إلا أنه استمر في السير والتحرر منذ النهضة، فاتحا آفاقا جديدة، ولكن صراعات وأزمات جديدة أيضا، كما سيتم توضيحه.

المبحث الأول- صورة العالم بين الكتاب المقدس ومعطيات العلم:

أ- صورة العالم في النص المقدس:

مبدئيا نقول إنها الصورة التي قدّمها الكتاب المقدس، أي صورة تسيطر عليها الرؤية الدينية، لكن هذه السيطرة لا تنفي بشكل مطلق افتقاد العصر الوسيط لأي نظرة علمية، أو تتسم بطابع علمي للعالم.

لكن أهم ما يميز العصر الوسيط كنظرية علمية للكون، تستند لروح الدّين نجد:

- **نظرية مركزية الأرض:**

والتي سيطرت قرونا طويلة، مهملة الفرض اليوناني القديم، الذي رأى أن الأرض كوكب متحرك، فاسحة المجال بذلك لما ورد في العهد القديم، وخاصة سفر التكوين، فيما يخص خلق العالم:

« حينئذ كلّم يشوع الرب، يوم أسلم الرب الأموريّين أمام بني إسرائيل، وقال أمام عيون إسرائيل: « يا شمس دومي على جِبعون، ويا قمر على وادي أيّلون » فدامت الشمس ووقف القمر حتى انتقم الشعب من أعدائه، أليس هذا مكتوبا في سفر ياشر؟ **فوقفت الشمس في كبد السماء، ولم تعجل** للغروب نحو يوم كامل »[1].

ومنذ ظهور المسيحية، لا أحد ممن لهم شأن من العلماء أو رجال اللاهوت ساوره الشك في أن الشمس والنجوم تدور حول الأرض الساكنة، حتى عصر كوبر نيكوس[2].

كذلك عمر الأرض، قد حُدّد بما يتناسب وأعمار أبناء آدم، كما وردت في سفر التكوين، ومنه نهاية العالم ستكون سنة 4004م، بما أن بدايته كانت 4004 ق.م والمسيح طبعا يتوسط تحديدا تاريخ بداية الخلق، ونهاية العالم، أي حدوث القيامة التي يُبعث فيها من جديد.

وكما نلاحظ، دين أو وحي يعضده تعليل العلم، معا يفسران ظواهر الكون لكن يبقى الطابع الديني هو المسيطر، فتاريخ الخلق منذ بدايته، وإلى يوم الدينونة متعلق بالله، وبالعقائد المسيحية، من صلب وتجسد، بل سيشكل هذا التاريخ ضربا من الدراما الدينية في المسيحية، نميز فيها ثلاث أزمات أو أحداث كبرى:

الأولى: سقوط آدم بأكله من الشجرة المحرّمة.

الثانية: تجسد ابن الله للتكفير عن الخطايا.

الثالثة: يوم الدينونة والحساب[3].

---

[1] يشوع: 12/10 و13.

[2] ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، 1998، ص 24.

[3] ولتر ستيس: المرجع السابق، ص 25. ينظر سفر التكوين، الإصحاح الأول.

هذه الدراما – إذا جاز التعبير – الواردة في الكتاب المقدس، يجسدها أحسن تجسيد في تاريخ اللاهوت المسيحي القديس أوغسطين وببراعة عالية من خلال « مدينة الله »[4].

فصورة العالم في العصر الوسيط، نجد فيها:

تفسيرا علميا: كيف بدأ الخلق ومتى، ومصيره...

و تفسيرا لاهوتيا فلسفيا: من خلال تحليل مفهوم الخطيئة والوقوف على أبعادها وعلاقة ذلك بما يحدث للإنسان على أرض الواقع.

كلا التفسيرين يستند إلى مقولات دينية، وردت خاصة في العهد القديم وتحديدا في سفر التكوين، الذي يقص بداية الخلق... فالقول بمركزية الأرض، قول علمي يُدرج في علم الفلك، ترتبت عنه أفكار فلسفية ولاهوتية، شكلت في النهاية الصورة النموذج للعالم، ويمكن تحديد ركائز الصورة النموذج في ثلاث نقاط رئيسية:

الله، العالم والغاية منه، النظام الأخلاقي للعالم.

1- الله:

لقد خلق الله العالم في لحظة ما في الماضي، كانت بالنسبة لإيمان العصور الوسطى منذ بضعة آلاف من السنين مضت، أما بالنسبة للعلم الحديث فإن هذه اللحظة (البداية) لابد أن تكون منذ بلايين السنين الماضية. الله أيضا، خلق العالم من عدم، كما ورد في سفر التكوين، وهذه هي الفكرة الأصلية لخلق العالم، وقال الله « ليكن نور » فكان نور... وقال الله: « ليكن جلد في وسط المياه... » [5]، لكن العلم الحديث، لن يتمسك أيضا بقصة الخلق هذه، كما سبق وأن رفض سنة بدايته التي حددتها المصادر الدينية.

2- غائية العالم:

لكن لماذا خلق الله العالم؟ سؤال يثير فكرة « الغرض » أو « الغائية » والإجابة عنه صعبة، بل وتدخل في السر الإلهي بالنسبة للمؤمن، لكن العصر الوسيط قدّم إجابات وتفسيرات، تجمع على القول بالغرض، العالم لم يخلق عبثا، وإنما له غرض، بل كل شيء في الوجود من أبسطه إلى أعقده، خلق لغرض، حتى وإن كان يبدو غير مفيد، بل ومضر أيضا.

هذا التفسير الغائي للعالم، سيجابه هو الآخر بتفسير آلي ميكانيكي، بل ومادي والتمييز بين التفسيرين « على جانب كبير من الأهمية لفهم تاريخ الكائن البشري وأحد التعارضات بين العقل في

---

[4] للإيضاح ينظر: مدينة الله لأوغسطين. وأيضا لاهوت التاريخ عند أوغسطين لزينب الخضيري.

[5] سفر التكوين، الإصحاح الأول.

العصر الوسيط والعقل الحديث، هو أن الأول يسيطر عليه الدّين، بينما يسيطر العلم على العقل الثاني »[(6)].

غائية العالم التي سادت العصر الوسيط تقود للحديث عن الركيزة الثالثة التي تشكل صورة العالم، وهي أساسا نتيجة تلزم بداهة عن وجود الله وغرضية العالم.

3- أخلاقية العالم:

السؤال السابق كان: لماذا خلق الله العالم؟ لكن السؤال الآن يأخذ صيغة أخرى: هل يمثل هذا العالم الغائي نظاما أخلاقيا؟ وفي الحقيقة طرح السؤال بهذا الشكل، يعد مصادرة على المطلوب، فبما أنه عالم-غائي، لم يخلق صدفة أو عبثا، بالضرورة يحمل دلالة أخلاقية.

إن العالم يمثل نظاما أخلاقيا، هذه هي الفكرة التي سادت العصر الوسيط ورغم غموضها عند الكثيرين خاصة في عصرنا، فإنها في النهاية جزء من النظرة الدينية للعالم، التي تعني فيما تعنيه، أننا نعيش في عالم يُعير الخير والشر اهتماما، أي يعطي للأشياء قيمة بالمعنى الأخلاقي للقيمة. وعموما غرضية العالم تستلزم أخلاقيتة أيضا[(7)].

ب- علم النهضة وتغيير صورة العالم:

سنلحظ تغيرا وتبدلا في النظرة، رغم أن نمو العلم كان بطيئا، لكنه كان ينمو لا يعرف توقفا، خاصة في الرياضيات، والفلك وعلم الحركة. وكلما توسع الدارس في بحث تاريخ العلم في أواخر العصر الوسيط، وبدايات النهضة، اتضح له أن أكثر التطورات التي حدثت، إنما هي ابتعادات جزئية عن العلم الأرسطي، تمت داخل الإطار الأرسطي ذاته، وذلك بالاعتماد على تفكير نقدي للمذاهب الأرسطية، مهما تنوعت مصادر الأفكار التي غذّت هذا النقد، ومن المؤكد أن من بين المصادر أساليب الرياضيين الإغريق التي أُعيدت لها الحياة بفضل أتباع الحركة الإنسانية كما مرّ بنا[(8)].

هذا الإحياء الذي أدى إلى تغيير الكثير من المسلمات، كان سببا في الكثير من المصادمات، بين الدّين والعلم، والتي بلغت أوجها عنيفة، بسبب السلطة الدينية المتعسفة، وفي هذا السياق نركّز على الاكتشاف العلمي الخطير والذي يُعد منعطفا في تاريخ أوربا العلمي والديني معا.

1- كوبرنيك ومركزية الشمس:

يعنون راسل الفصل الثاني من كتابه «العلم والدين» بـ« الثورة الكوبرنيكية » وفعلا عُدّ اكتشاف كوبرنيك أو إعادة اكتشافه على الأصح، حدثا ثوريا، أو انقلابا كما فضل البعض.

---

(6) ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ص 37.

(7) ولتر ستيس: المرجع السابق، ص 47.

(8) أحمد قيس هادي أحمد: نظرية العلم عند فرنسيس بيكون، ص 27-28.

إن نظرية مركزية الشمس ودوران الأرض حولها، اكتشفت من قبل اليونان ثلاثة قرون قبل الميلاد، اريسطارك ***Aristarque De Samos***، كان متيقنا من اكتشافه لدرجة تدريسه. لكن بطليموس الاسكندراني في القرن الثاني للميلاد رمى بنظرية مركزية الشمس، وأرجع للأرض مكانتها المفضلة وسط الكون، ومنذ ذلك التاريخ وحتى العصر الوسيط بقيت رؤيته لا تناقش[9].

هذه الرؤية البطليموسية تتناسب تماما مع ما ورد في العهد القديم:

« الرب قد ملك، لبس الجلال، لبس الرب القدرة، ائتزر بها، **أيضا تثبتت المسكونة لا تتزعزع** »[10].

لكن كوبرنيك ***Copernic*** (1473-1543)، الفلكي البولندي، لم يكن مقتنعا بآراء بطليموس، وفي كتابه « الثورة الفضائية »، أثبت رياضيا أن الأرض جرم سماوي، وليست سطحا ثابتا، كما ورد في التوراة، وأنها تدور حول الشمس وحول ذاتها، وبهذا يُعّد أول من أحي نظرية ارسطارك، وبذلك نال الشرف الذي ربما لا يستحقه، بأن يتخذ اسمه صيغة للنظام الشمسي ***Le système copernicien***[11].

كيف كان رد الفعل الديني الكنسي؟ والأهم من ذلك، ما الذي ينجر عن التصور الجديد للعالم الذي إتخذ من الشمس مركزا بدل الأرض؟

هل يؤثر التصور الجديد على ركائز التصور القديم: الله والعالم بغرضيته وأخلاقيته؟

يبدو غريبا عندما نعلم أن كل الأمور سوف تتزعزع وتنقلب رأسا على عقب بما فيها مكانة الله والإنسان، رغم أن سير الحياة هو هو، سواء دارت الأرض أم الشمس، ثم إننا لا نشعر بذلك أصلا.

إن المفاهيم العلمية الجديدة، واللاحقة التي ستدعمها، ستؤثر بعمق كبير لدرجة تغير مسار أوربا عن ذلك الذي عهدته طيلة قرون الممارسة المسيحية التقليدية.

إن إحلال النظرية الهيليوسنترية (مركزية الشمس) محل الجيوسنترية (مركزية الأرض) يعني أن الأرض تدور، الأمر الذي يناقض جملة من الاعتقادات التي ظلت مسيطرة أكثر من ألف سنة، والتي أدمجت في العقائد المسيحية بشكل متعسف.

لقد افترض الإغريق بما فيهم أفلاطون أن الأجرام السماوية هي موجودات مقدسة، أو إلهية، كذلك اعتقدوا أن الدائرة هي « أكمل الأشكال » الهندسية، ولما كانت الأجرام السماوية مقدسة، فإن حركاتها لابد أن تكون كاملة أي دائرية... هذا الاعتقاد الإغريقي أوجد احتراما في العالم الغربي للدوائر، مما كان عقبة أعاقت علم الفلك لألفين من السنين. لكن إسهام كوبرنيك الأهم يكمن في تبسيطه

---

[9] *Bertrand Russel : Science et religion, traduit de l'anglais par Philippe Roger Mantoux, Edit Gallimard, 1971, P 16-17.*

[10] المزمور: 93/1.

[11] *Russel : Science et religion, P 17.*

لكل هذه المسائل واختزالها[12]، وكذلك نزع القداسة عنها، لهذا كان من البديهي أن يحدث صراع بين العلم الجديد وسلطة العلم القديم.

2- رد فعل الكنيسة:

لقد استقبلت نظرية كوبرنيك بعداء شديد من طرف اللوثريين، فضلا عن الكاثوليك، ذلك لأنهم شعروا حقا بأن هذه بداية حركة جديدة مضادة لعقائدهم الجامدة من شأنها أن تشكل خطرا على العقيدة، وعلى السلطة التي كانت تحوزها المؤسسات الدينية، وإن كان حقا التطور العلمي حدث أكثر في البلاد البروتستانتية، فهذا لا يرجع إلى تسامحها مع العلماء، وإنما إلى عجز كنائسها على فرض سيطرتها[13].

كذلك تصور كوبرنيك للعالم، يتطلب إعادة نظر عسيرة بالنسبة لتلك التي تعوّد عليها المؤمن المسيحي، بالرغم أن صدمة النظام الكوبرنيكي للمعتقد اللاهوتي، لا تمت إلى أي تنافر أساسي بينه وبين الأجزاء الفسلفية في الشكل التقليدي للكون، بل إن تعارضهما الظاهر يرجع إلى بعض القضايا التي أقحمتها المسيحية في معتقداتها، إلى حد لا تضاهيه أي ديانة أخرى. بديهي أنه من الصعوبة إدراج قصة الصعود في صلب مخطط لعالم كوبرنيكي الشكل، فكان سهلا على رجال الكنيسة، خصوم كوبرنيك، أن يشيروا إلى عدة مواضع من الكتاب المقدس، كانت تدل دلالة واضحة على أن مؤلفيه الذين نسب إليهم الإلهام والعصمة، كانوا يفترضون دوران الشمس حول الأرض ولكن بفضل شيء من الحذلقة والتساهل في التفكير، كان يمكن التغلب على هذه المحرجات، كما جرى فيما بعد[14]، باللجوء إلى التكيف مع الواقع الجديد وتأويل النصوص الدينية أو التنازل عنها.

لكن بما أن زمام الأمر مازال بيد رجال الدّين، فقد أصدرت الكنيسة إدانة رسمية لكوبرنيك ونظريته، لأن الكتاب المقدس يخبرنا أن أنبياء الله أمروا الشمس فتوقفت لهم، ليتموا أعمالهم وحروبهم، وفي هذه الحالة من يُصدّق كوبرنيك أم أنبياء الله والحكماء أمثال بطليموس؟[15].

طبعا الأولى بالتصديق الكتاب المقدس، بل إن ناشر النظرية، لم يجرؤ على نشرها دون أن يقدّم بمقدمة « كان وجه الطرافة فيها أن تُنكر على صاحب النظرية كشفه العلمي، فتزعم أنه فرض خيالي، لا مذهب علمي، وأنه من حق عالم الفلك أن يسترسل في شطحات خيالية، وحرصت الكنيسة سبعين عاما على أن لا تثير الجدل حول هذا الكشف العلمي، وقنعت بأن يخلو من الإشارة إليه الشاهد الذي نُصّب على قبر كوبرنيك حتى تصحح آراؤه، بحيث تتماشى مع الفكرة القديمة المألوفة » [16].

---

[12] ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ص 74.

[13] راسل: حكمة الغرب، ج2، ص 51.

[14] آرثر لفجوي ***Arthur Lovejoy***: سلسلة الوجود الكبرى، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة ماجد فخري، نشر مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، بيروت، ص 175-176.

[15] هاني يحي نصري: دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة، ص 155.

[16] قيس هادي أحمد: نظرية العلم عند فرنسيس بيكون، ص 35.

رد الفعل هذا، العنيف، وغير المنصف، يثير إشكالية أخرى تتعلق بمصدر سلطة القرار الديني أو العلمي، ومدى شرعية هذه السلطة.

3- السلطة بين الدّين والعلم:

عندما تُصدر أحكام بالصدق والكذب على قضايا الواقع العلمي، فإلى أي سلطة نتجه لنستمد منها الحكم الصحيح؟ ما أسهل أن نجيب اليوم بقولنا سلطة العقل والتجربة، لكن « يوجد فرق هام بين وجهة النظر الوسيطية، ووجهة نظر العلم الحديث، يتعلق بمسألة السلطة، بالنسبة للمدرسيين، الكتاب المقدس والعقائد والإيمان المسيحي، ومذهب أرسطو تقريبا في نفس الدرجة، مبادئ لا تناقش. التفكير الجذري وحتى دراسة الحوادث، لا يجب أن يخرقا النهايات الثابتة للحدود من قبل أي جرأة فكرية. هل الجهة المقابلة للكرة الأرضية آهلة بالسكان؟ هل لكوكب جوبتر أقمار؟ هل الأجسام تسقط بسرعة تتناسب وكتلتها؟ هذه الإشكالات يجب أن تحّل، لكن ليس بالملاحظة، وإنما بالاستقراء، انطلاقا من أرسطو أو الكتب المقدسة. إن الصراع بين اللاهوت والعلم كان صراعا على السلطة في نفس الوقت »[17].

وبما أننا لم نلج بعد العصر الحديث أي القرن السابع عشر، فإننا نجد محاكم التفتيش مازالت صاحبة سلطة ونفوذ، لهذا كان موقف علماء النهضة حرجا تجاه الكنيسة، قليل منهم يجاهر برأيه، ومع ذلك أغلبهم كان مستعدا للتنازل عن رأيه، متى شعر بالخطر أو أن الموت بات قريبا منه. أما القسم الأكبر من العلماء، فقد كان متأثرا بالسلطة البابوية مرتاحا لتبعيته لها، ومعروف مصير العلماء الذين أصروا على آرائهم، وما تلقوه من السلطات الدينية[18].

ورغم هذا الصد يمكن التأكيد أنه في أواخر القرن السادس عشر وبدايات السابع عشر، وبظهور مكتشفات تؤيد نظرية كوبرنيك، كانت الكنيسة والمسيحية معها يشهدان لحظات الاحتضار، أما « سماء أرسطو بدورانها الأبدي، وغائيتها قد أمست مجرد رثات عتيق مربك »[19]، ثم إن الصراع بين الدّين والعلم، لم يبق صراعا نظريا لقد حسمت الآلة والتجربة الإشكال لصالح العلم، مما ساهم في تعميق التغيير الحاصل في النظرة إلى العالم، وما تبعها من تغير في النظرة إلى الله وصفاته، وغرضية العالم وأخلاقيته، بل وغرضية ومكانة الإنسان أيضا.

4- أثر علم النهضة:

لم يقطع العلم الطبيعي في عصر النهضة صلته بالعلم القديم، بل كان تطورا متصلا للعلوم التي تسنّى له نقدها أكثر من غيرها.

---

[17] *Russel : Science et religion, P 13.*

[18] قيس هادي أحمد: نظرية العلم عند فرنسيس بيكون، ص 33-34.

[19] اميل برهييه: تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، ص 288.

كذلك لم يكن للملاحظة والتجربة أهمية في البحث العلمي، خاصة علمي الفلك والطبيعة، فقد اعتمدا أكثر على الحساب الرياضي، كوبرنيك نفسه توصل إلى اكتشافه رياضيا. كما استعان علماء النهضة بما كتب ارخميدس وعلماء الإسكندرية، بل تمكنوا من إحراز تقدم هائل انتهى بنظرة آلية إلى الطبيعة، فقد كانت الطبيعة آلة رياضية كبيرة يتكفل التحليل الرياضي بعملية الكشف عن قوانينها[20].

إن انهيار نظرية مركزية الأرض والاكتشافات الجديدة، واكتشاف قارة أمريكا عوامل أثبتت أن العقل بإمكانه أن يشيد علما جديدا أصح من سابقه.

« لقد كان عصر النهضة جديدا في تطلّعه إلى الحياة الدنيا، بدلا من احتقارها والاتجاه إلى الحياة الأخرى، وقد جرت فيه محاولات لوضع المعرفة في المكان الصحيح من أجل حياة أكثر بهجة وتقدما، والنهوض بقوى الإنسان الفردية بدلا من الزهد والتأكيد على الجانب العملي والإنجاز بدلا من الكسل القديم الاستسلامي الاتكالي »[21].

هذا في الشق الإيجابي، لكن العلم الجديد بدأ يفرغ صورة العالم من كل جوانبها الروحانية الجذابة، من كل قيمها الأخلاقية التي تنظم المجتمع، مما أدى إلى اتساع الخلاف بينه وبين الدّين، كما ستوضحه المباحث الموالية.

---

[20] قيس هادي أحمد: نظرية العلم عند فرنسيس بيكون، ص 30-31.

[21] قيس هادي أحمد: المرجع السابق، ص 37.

المبحث الثاني- أثر إكتشافات العلم الحديث على المسيحية:

إذا قلنا العلم الحديث والذي يتزامن و العصر الحديث، هذا يعني أننا نلج القرن السابع عشر، والذي سبق أن وقفنا على سماته الفكرية من خلال سبينوزا ونقده التاريخي للكتاب المقدس، كذلك فيما يخص العلم، الأمور تسير كما يريدها ويخطط لها العلماء، ونظرية كوبرنيك تجد قبولا ودعما، خاصة بعد اكتشاف الوسائل المدعمة لها عمليا.

العالم تيكوبراهي (1546-1601) الفلكي الدانماركي، ورغم رفضه لنظرية كوبرنيك، إلا أنه تمّكن من إقامة مرصد فلكي، كذلك اخترع المزولة لقياس ارتفاع الأجرام السماوية فوق الأفق، ولم يكن قد اخترع التلسكوب، وإنما يقدّم مشاهداته بالعين المجردة، وقضى حياته يرصد ويسجل في جداول[*] مواقع الكواكب في السماء، في تواريخ معينة ومحددة بدقة، لم تكن معروفة من قبل، هذه الجداول كانت معطيات هامة شيّد عليها كبلر ونيوتن فيما بعد بناءهما النظري[22].

أ- كبلر *Johannes Kepler* (1571-1630) :

فلكي ألماني، يمثل مرحلة انتقالية إلى العصر الحديث، لم يكن مراقبا ماهرا لكنه كان منظرا جيدا، فاستخدم مشاهدات تيكوبراهي، وكان اكتشافه الأهم، هو أن الكواكب تدور في مسار اهليليجي الشكل أي بيضي ***Elliptique***، وليس دائريا، الأمر الذي مكنّه من وضع ثلاثة قوانين للحركة والكواكب، والتي تمّكن من التنبؤ بموقع أي كوكب في السماء، دون الرجوع إلى أي نظرية خاصة بالدوائر الصغيرة، التي تخلص منها كبلر، وبذلك يكون قد حقق خطوة ثانية هامة في علم الفلك، بتراجعه عن القول الذي ساد قرونا والذي كان ينص على أن الكواكب دائرية الشكل، باعتبار الدائرة أكمل الأشكال، كما كان يعتقد اليونانيون[23].

وهنا نلاحظ أن « المدرسبيين ورثوا أحكاما مسبقة (***Préjugés***) عن اليونان وكان كبلر الأول الذي عارضهم في هذه النقطة، إن الأفكار ذات المصدر الجمالي يُمكن أن تقود إلى الخطأ، مثلها مثل الأفكار ذات المصدر الأخلاقي أو اللاهوتي. ومن وجهة النظر هذه، كبلر يكون مجددا، من الطراز الأول، لكن القوانين الثلاثة لها مكان أكثر أهمية في تاريخ العلم، لأنها ستشكل الحجة على قانون الجاذبية لنيوتن » [24].

ب- جاليلي *Galilé* (1564-1642):

شخصية انتقالية أيضا، لكن يندرج أساسا ضمن علماء القرن السابع عشر للرجل اختراعات عديدة، نذكر الذي يعنينا في مقام دراستنا.

---

[*] كما فعل سبينوزا في المقارنة بين النصوص والروايات المختلفة.

[22] ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ص 78-79.

[23] المرجع نفسه، ص 79-80.

[24] *Russel : Science et religion, P 23.*

وضع جاليلي، أول تلسكوب فلكي، ووجهه نحو القمر، فاكتشف أن هذا الجرم ليس كرة تامة الاستدارة، وأن به جبال ووديان، يعلق ستيس على هذا الحدث الهام بقوله:

« لقد كان ذلك مسمارا في نعش وجهة النظر التي سادت العصور الوسطى عن العالم، لأنها كانت تعترف دائما أن الأجرام السماوية لابد أن تكون كرات تامة الاستدارة، كما أن وجود الجبال والوديان على سطح القمر، جعلت من المرّجح أيضا أن يتكوّن القمر من نفس كتلة المادة، الفظة الخشنة، التي تتكون منها الأرض. في حين أن وجهة النظر التي سادت العصور الوسطى، كانت ترى أن الأرض، هي الكوكب الوحيد، المصنوع من مادة فظة خشنة، في حين أن الأجرام السماوية لاقترابها من الإلهي، تتكوّن من نوع خاص من الأثير، أو من جوهر شبه إلهي » [25].

وكالعادة تصدر ردود أفعال عقب هذه المكتشفات، إن اكتشاف الجبال بالقمر اعتبر مهزلة دون أن ندري سبب ذلك [كما علّق راسل] لكن هناك أمر أكثر خطورة توجد بقع في الشمس، الأمر الذي أدى إلى الاعتقاد، بأن صُنع الصانع به أخطاء؟! من هنا كان ممنوعا، على أساتذة الجامعات الكاثوليكية، أن يشيروا إلى بقع الشمس، وفي بعض الجامعات المنع استمر قرونا عديدة[26].

ثم إن جاليلي شاهد بمنظاره نجوما جديدة، بل اكتشف أربع نجيمات صغيرة حول المريخ، ودعا العلماء المثقفين للنظر في منظاره، لكي يقفوا على الحقيقة بأنفسهم لكنهم رفضوا دعوته حتى لا يفسد إيمانهم[27]. وليت الأمر توقف عند حد الرفض الكنيسة ترغم جاليلي على إعلان الخطأ والتوبة.

وهنا تساؤل يطرح نفسه، لماذا كل هذا الخوف من اكتشاف جاليلي؟

بكل بساطة، إنه اكتشاف يصطدم مع العقائد المسيحية، رغم أن جاليلي لم يكن يقصد ذلك أبدا، لكنه صرّح بما رآه وتوصل إليه ليس أكثر.

المحاكمة:

أحد الدومينيكان، يسأل أثناء المحاكمة: « جاليلي، لماذا تستمر في تأمل السماء؟ ليعلن أن الهندسة جاءت من الشيطان، وأن الرياضيين يُفترض أن يطردوا، وينفون باعتبارهم مؤلفين لجميع الهرطقات [28].

كذلك رجال اللاهوت أدركوا بأن المذهب العلمي الجديد يُصعّب من الاعتقاد في التجسد، ثم إن الله لا يصنع شيئا سُدى أو عبثا. العلم الجديد يجعلنا نفترض أن الكواكب الأخرى مأهولة، لكن ساكنيها

---

[25] ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ص 81.

[26] *Russel : Science et religion, P 28.*

[27] ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ص 81.

[28] *Russel : Science et religion, P 28-29.*

ممكن أن يكونوا نزلوا من نوح، أو ألقي بهم من طرف المخلّص؟ هذه بعض الشكوك المخيفة التي حسب الكرادلة والأساقفة يمكن أن تتصاعد بسبب فضول الملحد جاليلي[29].

وتفاديا لهذا التصاعد، محاكم التفتيش استقرأت بعض النصوص للكتاب المقدس، ولعلم الفلك، وقارنت، ثم وقفت على حقيقتين مهمتين في نظرها:

الأولى: القول بأن الشمس لا تدور وهي المركز كلام خاطئ لا معقول في اللاهوت، بل هو هرطقة لأنه يناقض ما جاء في الكتاب المقدس.

الثانية: القول بأن الأرض ليست مركزا، وهي التي تدور حول الشمس، كلام غير معقول، وخاطئ، في الفلسفة، ومن وجهة نظر لاهوتية أيضا، إنه يناقض الإيمان الحقيقي.

وبالنظر إلى هذه القراءات والحقائق، تلقى جاليلي من البابا أمر المثول أمام محكمة التفتيش، ليتراجع عن أخطائه، بتاريخ 26 فيفري 1616. وفعلا وعد جاليلي كذبا، وعلنا، ورسميا، بأنه لن يعمل بآراء كوبرنيك، ولا يعلّمها كتابة أو مخاطبة، وهذا التصريح لا يجب أن ينسينا أن برونو ***Bruno*** أحرق حيا سنة 1600!؟

بعد ذلك وبقرار البابا، كل الكتب التي تدرس بأن الأرض تدور وضعت في فهرس الكتب المحرّمة، بل كتاب كوبرنيك نفسه أعدم[30]. ورغم أن جاليلي يغادر إلى فلورنسا ليعيش منعزلا، بعيدا عن أعدائه، لكن يعود وينشر كتاباته سنة 1632 مؤكدا ما قاله سابقا، وتثور الثائرة عليه، رغم أنه كان شيخا مسنا، وتقريبا فاقد البصر.

الأب اليسوعي ***Melchior*** « اعتبر القول بحركة الأرض، أكثر الهرطقات خطورة، لأن ثبات الأرض، مقدس ثلاث مرات، بل من المفروض أن نتسامح مع أدلة، ضد خلود الروح، ووجود الله، والتجسد، أكثر من دليل يثبت أن الأرض تدور هذا ما اتفق عليه رجال اللاهوت » [31].

هكذا تأتي المحاكمة الثانية، المشهورة، والمهمة، في تاريخ العلم الحديث واصطدامه بمحاكم التفتيش. المحكمة قضت على عَالِم مسن بأن يقضي بقية عمره، في خلوة تامة، تحت حراسة، تمنع حتى رؤية أسرته وأصدقائه، معتقدة أنها خدمت الدّين وأنقذت الأخلاق « بإرغامها أعظم رجل في تلك الفترة، على القسم زورا... الكنيسة منعت تدريس النظام الكوبرنيكي كحقيقة في كل المؤسسات العلمية، التابعة لسلطتها الكتب التي تقر بدوران الأرض، بقيت ضمن فهرس الكتب المحرّمة حتى سنة 1829م »[32].

---

[29] *Ibid, P 29*

[30] *Russel : Science et religion, P 30.* (بتصرف)

[31] *Ibid, P 30.*

[32] *Ibid, P 32.*

لكن هيهات، قطار العلم انطلق رغم العثرات وحوادث الطريق، ماض في سيره، لا يمكن لأي سلطة أن توقفه، ثم إن جهود جاليلي ومن سبقه من العلماء، كانت بداية للإعلان عما عُرف فيما بعد بـــ« العلمانية ». العلمانية أطلت بوجهها في القرن السابع عشر، وهي لا تعلن عن أي تهديد لأي اتجاهات لاهوتية معينة، وكل ما تفعله القيام بحركة التفاف حول اللاهوت، بوضع العراقيل أمام أي مجالات مستقلة من الفكر، ويرمي هذا الاتجاه إلى زيادة جعل اللاهوت، مقصورا، على المجالات المفيدة للإيمان والأخلاق... إن العلماء يدرسون توراة الطبيعة، ثم إن للعلم روافد دينية جياشة، فهو يكشف قدرة الله التي تتجسد في خلائقه، ومع ذلك على اللاهوت أن لا يتدخل في العلم بعد الآن[33].

وهذا الذي انطبق فعلا على تاريخ العلم الحديث في أوربا وكل العالم الغربي ويتحمل رجال اللاهوت مسؤولية الفصل التام بين مجالي العلم واللاهوت، والنتائج السلبية الناجمة عن هذا الفصل، لأن جزءا كبيرا منهم « كانوا على جهل، لكن يُعطون عطر القداسة لأخطاء كان يفترض أن لا تبقى في فترة مضيئة » [34] كالقرن السابع عشر.

والدليل على استمرار نور العلم مضيئا ظهور نيوتن الذي ولد مباشرة بعد وفاة جاليلي، والذي أكمل ما بدأه، والأهم اكتشف قوانين الجاذبية، التي بحثها جاليلي معترفا بأن رؤيته العميقة للفيزياء وللسماء، هي بسبب وقوفه على أكتاف هؤلاء العظام من قبله[35].

ج- نيوتن *Newton* (1642-1727):

في معرض حديثنا عن فولتير، قلنا أنه تأثر تأثرا كبيرا بنيوتن، الذي يعد شخصية جمعت بين القرنين السابع عشر والثامن عشر، أي أنه شهد التأسيس لعصر الأنوار.

الإنجازات التي قدّمها نيوتن هائلة وعظيمة، حساب التفاضل والتكامل وسيلة رياضية طوّرها، كذلك عرّف علم الميكانيكا الجديد، في تحفته الكبرى، أو كتابه « الأصول الرياضية للفلسفة الطبيعية » الذي صدر سنة 1678، موفقا بين دراسة كبلر لحركة الكواكب، ودراسة جاليلي للحركة الأرضية. أعمال نيوتن جلبت جيشا من المروّجين والمبسطين للمعلومات، منهم فولتير، ليس في الرسائل عام 1733 فحسب بل في كتابه « أصول فيزياء نيوتن » سنة 1738[36].

بالرغم أن نيوتن كان مؤمنا بالكتاب والوحي، إلا أن أبحاثه اصطدمت مع الدّين، خاصة قانون الجاذبية، الذي يقر الحتمية الميكانيكية في الكون. كيف ذلك؟ وما سبب التعارض بين إيمان هذا العالم، من جهة، والعلم الذي قدّمه من جهة أخرى ورفض السلطات المسيحية له من جهة ثالثة؟

---

[33] فرانكلين باور: الفكر الأوربي الحديث، القرن السابع عشر، ص 77-78.

[34] *Russel : Science et religion, P 34.*

[35] هاني يحي نصري: دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة، ص 156.

[36] ليود سبنسر: عصر التنوير، ترجمة إمام عبد الفتاح، ص 54.

نيوتن رأى أن بإمكانه تفسير حركات الكواكب حول الشمس عن طريق قانون الجاذبية، هذا الأخير يمّكن من تفسير ظواهر أخرى مثل اضطرابات الكواكب في حركتها المدارية، بسبب قوة غير تلك التي تسبب دورانها المنتظم وكذلك ظاهرة المد والجزر...[37].

وفعلا قام نيوتن بصياغة هذا القانون، والذي يقدّم تفسيرا شاملا للظواهر، إلا أن مشكلا بقي مطروحا، توجد بعض الحركات أو الذبذبات في الكواكب تشذ عن قانون الجاذبية، فتحتاج إلى تفسير آخر، بمعنى « إن حركاتها تنحرف انحرافا طفيفا جدا، عما ينبغي لها أن تكون بحساب قانونه، وفضلا عن ذلك، إذا تراكمت هذه الانحرافات وتكدست مع مرور الزمن، فسوف تصبح انحرافات عظيمة، تقلب ميزان النظام الشمسي كله رأسا على عقب، حتى أن الكواكب، إما أن تبتلعها الشمس، أو تنفلت من السيطرة، وتندفع في الفضاء الخارجي، فلماذا لا يحدث ذلك » [38].

نيوتن يدرك أحسن من غيره جواب هذا السؤال، ولم يتجاهله، بل قدّم تفسيره بأن أرجع عدم حدوث الكارثة إلى الله، نعم إلى الله، كيف ذلك؟

« إن الله يتدخل بين الحين والحين، ويعيد الكواكب الضالة إلى مسارها الطبيعي، ومن الجدير بالملاحظة، أن تلك كانت آخر فرصة تاريخية – على ما أعلم – كان فيها، عالم عظيم، على استعداد لقبول تدخل قوى فوق الطبيعة كسبب للظاهرة التي شاهدها » [39].

حسنا، لماذا يُتهم إذن نيوتن، بأنه مؤسس، المذهب الآلي المادي، رغم إيمانه بالله، والاستعانة به في تفسير ظواهر طبيعية؟ نضطر لإرجاء الإجابة عن هذا التساؤل حتى نتبين تصور الرجل وعلاقته بالعالم، الأمر الذي يُتيح استنتاج حكم ربما أكثر موضوعية وإنصافا.

1- تصور نيوتن لله والعالم:

اعتبر نيوتن الله علّة وسببا أولا، لكنه ليس سببا ميكانيكيا، وبما أن الكون يسير كالساعة، هذا يستلزم أن يكون هذا السبب ماهرا جدا، في علم الميكانيكا والهندسة وليس أعمى أو عرضيا. وبناء على فهمه للطبيعة، بكل أجزائها وعظمتها، يستنتج مواصفات الإله، السبب الأول للطبيعة، مستبعدا التصورات البشرية عن الله، بل كل ما طرحته العقائد والوحي، ليصبح التفكير في الله، والطريق إليه، هو كمال العلم وليس الوحي. من هنا يحدد نيوتن ثلاث نقاط، بدونها لا يكون الله شيئا غير كونه قدرا وطبيعة، هذه النقاط تشمل:

السيادة ***Diminon***، العلل الغائية ***Final causes***، العناية الإلهية ***Providence***[40].

---

[37] ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ص 87.

[38] المرجع نفسه، ص 88.

[39] المرجع نفسه، ص 88.

[40] *Sir Issac Newton : Principia, v_2, the univer of California, press 1962, P 546.*

وبتحليل نيوتن لفكرة السيادة، يوضح قصور التصورات التقليدية عن الله، لكنه لا يعالج قضية العناية الإلهية، أو دورها في آلية الكون، أو الحتمية الميكانيكية التي وضحها وطبقها رياضيا.

ويقر نيوتن وجود الأسباب النهائية، حتى وإن لم يتوصل إليها بعد، لأنها أسباب خفية، ولا يمكن الإدعاء بإدراكها. لكن الفلسفة الطبيعية في اكتمالها تقربنا منها إلا أننا لن نكتشفها، والدليل على ذلك، أننا عن طريق قوى الجاذبية، فسرنا حتى الآن كل ظواهر الأجسام الكونية، ذلك لأنها تنطبق على كل الأجسام صغيرة كانت أو كبيرة، صلبة أو سائلة أو غازية، لكن حتى الآن لم نعرف أن نحدد سبب هذه القوى وقوى الجاذبية، من المؤكد أنها تصدر أو تنشأ عن سبب ينفذ دائما إلى مراكز الشمس والكواكب، بدون أدنى معاناة لأقل القليل من قوته[41].

إذن لاشك في إيمان نيوتن بالسبب الأول (الله)، لكن هذا السبب لا حاجة لنا به عند تفسير الظواهر، يؤكد ذلك بقوله: « يكفينا أن نعرف فقط، أن الجاذبية موجودة وأنها تعمل فعلا وفقا لقوانين، وأنها تفسر كل حركات الأجسام »[42].

والذي يفهم من كلامه، أنه يدعونا إلى توجيه البحث إلى ما هو طبيعي، دون أن نتجاوز إلى ما فوق الطبيعة، لأن هذه الأخيرة من المستحيل معرفتها. من هنا يجب على الكنيسة أن تلزم الصمت، لأن الإله الحقيقي هو إله كل البشر، ولا وجود لأي واسطة بينه وبين كل البشر.

ولكن كيف يمكن التوفيق بين الإله والتصورات العلمية الجديدة ؟ بصيغة أوضح كيف نوفق بين القول بإله واحد مع الزمان المطلق والمكان المطلق والحركة المطلقة؟

يرى نيوتن أن الله إله واحد، سرمدي، لامتناهي، ولكنه يحذر من الخلط بين الله وصفاته، فيقول: « إنه ليس السرمدية واللانهائية، بل هو سرمدي لامتناهي، إنه ليس الزمان، ولا الفراغ، ولكنه دائم إلى الأبد، وحاضر في كل مكان، وبوجوده الدائم يكون الزمان، وبحضوره اللامتناهي يكون الفراغ حيث كل الأشياء متضمنة فيه متحركة فيه،... إن الله لا يعاني من حركة الأجسام. والأجسام، لا تجد أية مقاومة من حضور الله في كل مكان، إن الله موجود بالضرورة، وبنفس الضرورة، هو موجود دائما، وحاضر في كل مكان »[43].

هذا تصور نيوتن لله، إله واحد، ذو سيادة، إله كل شيء، إله كل البشر، من هنا يرفض التصورات العقائدية المتعددة لله، والتي يستحيل معها التسليم بسيادة إله واحد في الكون، يقول:

---

[41] *Ibid, P 546.*
[42] *Ibid, P 547.*
[43] *Sir Issac Newton : Principia, P 545.*

« إن الكائن الذي يحكم كل الأشياء، لا يحكم بوصفه روح العالم، بل بوصفه حاكما فوق الكل ***Land Over***، ولكن بسبب سيادته وسيطرته، ينقصه أن يسمى الإله الحاكم ***Lord God***، أو الحاكم الكوني ***Universal Ruler*** »[44].

نيوتن يميز بين مفهومي الألوهية والسيادة، إن الكمال الإلهي دون سيادة لا يعني أنه الإله الحاكم، من هنا على البشرية أن تتجاوز الحديث عن آلهة متعددة متخيلة، ذات سيادة وهمية، إلى الحديث عن إله حقيقي، ذي سيادة حقيقية، إله كل البشر، لا يطرحه الخيال، بل تطرحه الضرورة[45].

---

[44] *Ibid, P 544.*
[45] *Ibid, P 545.*

2- الجدل الذي أثاره:

هذا بايجاز تصور نيوتن عن الله، إلا أنه يثير إشكالات، مثل هل الله هو الزمان؟ هل هو المكان؟ إلا أن المتفق عليه أنه رجل مؤمن لكن إيمانه لا ينسجم مع التثليث المسيحي، فنيوتن يعد آريوسيا بتأكيده على الإله الواحد. ومع ذلك رأى بعض رجال الدين في كلامه تمويها، بل وإلحادا، لأنه لا يشير إلى شيء يدركه الحس أو العقل، أو أن إيمانه إيمان فلسفي، لا علاقة له بإيمان الوحي المسيحي.

وطبعا من الصعب حسم المسألة، ولكن المؤكد أنه كان رجلا مؤمنا، لا يوجد في كل مؤلفاته ما يجعلنا نقول العكس، وكل الدراسات تجمع على ذلك، ومع ذلك اتهم بالإلحاد، أو المسبب في انتشار الإلحاد في أحسن الأحوال، كيف ذلك؟

« كان نيوتن مسيحيا خاشعا للغاية، يأخذ اللاهوت مأخذ الجد، أكثر من العلم ولابد أنه كان سيصاب بالهلع، لو أنه تصوّر أن ما قام به طوال حياته، سوف يقوّض أركان الإيمان الديني، فقد كان رأيه الخاص أن ما قام به ستكون له نتيجة مضادة تماما، بل إنه حتى افترض أن نظامه عن الميكانيكا السماوية سوف يزودنا بالبرهان على وجود الله »[46] وهو محق في افتراضه، لأن النظام الشمسي في النهاية يكشف أن كل شيء مصنوع وموضوع بدقة متناهية، مما يلزم وجود الصانع، ويلزم القول بغرضية العالم أيضا.

بل يمكن المضي إلى أبعد من ذلك فيما يخص إيمان نيوتن، فحسب راسل: « نيوتن، يؤمن إيمانا حرفيا بوحي التوراة، وفي كونه لا يوجد أي تطور، وعموما ودون الاعتماد على نظريته، ممكن أن يكون خُلق دفعة واحدة... وعموما نيوتن يؤيد الخلق المفاجئ (الفوري) للشمس والكواكب، ويستبعد تماما أي فكرة للتطور الكوني.

بسبب نيوتن، تلقى القرن الثامن عشر ورعا وتقوى بأسلوب خاص، أين يظهر الله كمشرع، الذي خلق أولا الكون، ثم ثبّت القوانين التي تحدد كل الأحداث المستقبلية دون ضرورة تدخله الشخصي »[47].

وهنا يقع التصادم مع رجال الدّين، كيف هو هذا الإله الذي خلق العالم وتركه يسير وحده، دون تدخل، دون عناية إلهية، ماذا يفعل الآن، هل انتهى دوره؟ وأسئلة أخرى لها أهميتها كما نلاحظ، لهذا نجد الموقف الديني والذي بدأت سلطاته تتقلص فضل كما يقول راسل: « بعض الاستثناءات، مثلا توجد

---

[46] ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ص 93.

[47] *Russel : Science et religion, P* 41.

المعجزات المتعلقة بالدّين، لكن بالنسبة للألوهيين***Déistes***[*]، لا يوجد استثناء لجميع الأحداث، كلها تسير وفق قوانين طبيعية، لأنه لما زالت الضغوط الدينية، حتى الاستثناءات غابت »[48].

وكانت الورقة الأخيرة في حذف الاستثناءات التي أبقى عليها نيوتن فرضية لابلاس (1719-1827). الفرضية الشهيرة التي نشرت لأول مرة سنة 1796، من خلالها رمى لابلاس كليا تاريخ الخلق، وفسّر الانحرافات التي تحدث عنها نيوتن ورأى أن الله لا يتدخل أبدا لتعديلها. لابلاس رأى أنها تصحح نفسها بنفسها عبر حقب زمنية طويلة، تلغي أي تراكم؛ الأمر الذي يعني،أنه لا داعي لتدخل الله في تصحيحها وفعلا عندما لاحظ نابليون ***Napoléon*** بأن كتاب لابلاس الكبير حول ميكانيكا السماء ***La mécanique céleste***، لا يشير أبدا إلى الله، أجابه لابلاس بقوله: « سيدي تجاوزت هذه الفرضية »[49].

وهكذا بعد النظام الشمسي وقانون الجاذبية بدأت صورة الله تغيب عن العالم تدريجيا حتى تلاشت، وإن كانت المسؤولية لا تقع على نيوتن، وإنما تقع على أتباعه وأنصاره الذين أولعوا بنظرياته، فراحوا يصوّرون الكون وهو يعمل بطريقة آلية أكثر مما صوره نيوتن نفسه أو يجب أن يصوره[50]. وهنا يكون نيوتن أو نظريته سببا في انتشار الإلحاد فعلا رغم عدم قصده لذلك، لأن الإلحاد نجم أكثر عن الصورة الآلية الميكانيكية المادية التي أُصبغت على العالم، بعد أن فقد غرضيته وأخلاقه وأصبح يُنظر له كساعة دقيقة، تسيّر نفسها بنفسها، ولا تحتاج حتى إلى ساعاتي يتدخل لإصلاحها أو مراقبتها... من هنا نلحظ الآثار الوخيمة على الدّين المسيحي جراء هذه المكتشفات العلمية الحديثة، لكن من المؤكد أن هذا ما كان ليحدث، لو لم تقحم العقائد نفسها في مسائل علمية دقيقة، مقدمة نظريات خاطئة على أنها حقائق موحى بها، هذا الذي أدى إلى التصادم بين الدّين المسيحي والعلم، وإلى إلغاء الصورة الوسيطية للعالم بشكل يكاد يكون مطلقا.

د - الصورة الجديدة للعالم وأثرها على الإيمان بالنص الديني:

1- انتشار الإلحاد:

نظريتا كوبرنيك ونيوتن كانتا العلامة البارزة، أثارتا موجة الشك الديني في القرن الثامن عشر – كما مرّ بنا – رغم أن هذا، لم يكن سلوكا مقصودا. لكن المؤكد أن الاكتشافات العلمية التي توالت يؤكد لاحقها سابقها، أعلنت أيضا أن الغرب يشهد   « لحظة الابتعاد عن التصور الديني للطبيعة باتجاه فهم منتهك لقداستها، أي صورة دنيوي يعتقد أنه تحرر من المقدس »[51] في المقابل رجال الدّين حزّ في نفسهم ما آل إليه الوضع الديني من تردي، خاصة بعد فرضية لابلاس، التي تنبعث منها رائحة الإلحاد،

---

[*] تحدثنا عن المذهب التأليهي مع فولتير.

[48] *Russel : Science et religion , P 44.*
[49] *Ibid, P 44.*

[50] ليود سبنسر: عصر التنوير، ص 55.

[51] بيار فوجيرولاس: عودة المقدس الديني في الغرب، ترجمة التيجاني القماطي وسامي شبشوب ضمن كتاب جماعي بعنوان، الإنسان والمقدس، دار محمد علي الحامي، ص 101.

والانحلال العام الذي أصاب فرنسا الثورية، فأعلنوا بذلك حربا على علماء الفلك، وإن كان من التهور إعلان هذه الحرب[52].

هذا من جهة، من جهة أخرى رجال العلم يرفضون الإيمان بفرضية ما، لأن سلطة ما أقرت صحتها، على العكس هم يستدعون الحواس، ولا يتمسكون إلا بالآراء التي تتأسس على حوادث بديهية، وملاحظات ضرورية. هذه الطريقة الجديدة أحرزت نجاحا على المستويين التطبيقي والنظري[53]. من هنا كان التصادم، والذي انتهى طبعا بانتصار العلم، وبانهيار الصورة الوسيطية للعالم ولغرضيته وأخلاقيته، بل ولمكانة الإنسان ومركزه في الكون، كما سنوضحه، وهنا أسئلة كثيرة تطرح نفسها بإلحاح:

« كيف يمكن أن يكون لأي من هذه الحقائق الفيزيقية أي أثر على مشكلة وجود الله ؟ كيف يمكن أن تزودنا بأي برهان ضد وجوده؟ ألا يمكن أن يكون الله موجودا في حالة دوران الأرض حول الشمس، مثلما يكون موجودا في حالة دوران الشمس حول الأرض؟ وهل يتسق وجود الله مع الدوائر، لكنه يتعارض مع المسار البيضي الشكل (الإهليليجي) ؟ أم أن الله لا يمكن أن يوجد في عالم يتبع قوانين جاليلي للحركة، بل في عالم يتبع قوانين أرسطو؟ فما الذي كان إذن في الثورة العلمية يمكن أن يكون معاديا للدّين »[54].

حقيقة لا يمكن أن نشك أن المكتشفات الجديدة تتعارض فعلا مع الإيمان المسيحي، هذا هو واقع الحال، لكن كان يمكن تجاوز التعارض بنوع من الحلول كالتي جرت فيما بعد وتجري الآن، من تأويل للنص الديني وتكييف للاهوت مع العلم بدلا من رفض حقائق علمية، لا مجال إلى إنكارها، لكن في هذه الحقبة الزمنية، مازال الإيمان محتدا في الصدور، والسلطة الدينية لم تغب تماما، لهذا نجد التعارض حدث فعلا بين الموقفين العلمي والديني.

طبعا لم تجرؤ الكنيسة على حرق هؤلاء العلماء، كما في الماضي، أو سجنهم لكن رجال اللاهوت عملوا المستحيل لإزعاج حياتهم، ومنع آرائهم من أن تكون معروفة ومنتشرة[55].

من هنا هاجموا نيوتن الذي كان مؤمنا بالله، بحجة أن نظريته تفضي إلى إنكار وجود الله، بنفي العناية الإلهية من الكون، الذي بات يسير آليا، وقد ثبت أن رجال الدّين كانوا على حق في توقعهم هذا، لكن كانوا مخطئين في موقفهم من النظرية[56].

---

[52] *Russel : Science et religion, P 44.*
[53] *Ibid, P 13-14.*

[54] ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ص 103.

[55] *Russel : Science et religion, P 40.*

[56] سفر بن عبد الرحمن الحوالي: العلمانية، نشأتها وتطورها وآثارها على الحياة الإسلامية المعاصرة، دار مكة للطباعة والنشر والتوزيع، ط$_1$، 1982، ص 156.

العلم الحديث أثار فعلا إشكالات بتعارضه مع بعض العقائد المسيحية، بالرغم أن منتجي العلم لم يقدموا دليلا على عدم وجود الله، ولم يقصدوا هدم الإيمان به ومع ذلك تبقى نظرية كوبرنيك ونيوتن، من أهم النظريات العلمية وأعظمها أثرا في تأسيس الفكر المادي الغربي، وإليها يُعزى الفضل الأكبر في نجاح كل من المذهب العقلي والمذهب الطبيعي، إلى جانب مذهب الإيمان بالله مع إنكار الوحي الذي شاع، كما رأينا في القرن الثامن عشر، بل وتأسيس الإلحاد ذاته[57].

وتتضارب الآراء الغربية نفسها حول نيوتن، فهذا الفيلسوف ليبنتز يبدي غضبه منه، فهو يقر بأنه لم ينكر وجود الله، ولا الغائية، ولكنه وكما يقول: « ألقى الله في الجناحين، ينظف ويصلح ساعة العالم عند الضرورة، بل ولمساعدة الأجرام السماوية في حركتها، وكأن ما لديها من قصور ذاتي لم يكن كافيا »[58].

كذلك اميل برهييه اعتبر « أن علم نيوتن يدعنا من الناحية الفلسفية أسرى الشك وعدم اليقين، فنزعته الآلية يمكن أن توجهنا سواء نحو اللاهوت أو نحو المادية والنقطة التي يتوقف عندها التفسير غير موضحة بجلاء »[59]. وهذا التقييم لا يخل من صواب، وإن كان التيار الغالب هو المادية، كما أرادها أنصار نيوتن الذين ضيقوا الظواهر غير القابلة للتفسير الآلي.

أما ليود سبنسر الذي سلط الضوء على القرن الثامن عشر بكل تفاصيله وتجلياته، فهو يرى أن القرن الثامن عشر أو عصر التنوير، يقترب شيئا فشيئا من التوحيد بين الله وقوانين الطبيعة، فهو انتظام الطبيعة الذي كشفت عنه علوم نيوتن التي زودت الأوربيين بأعظم تجل يوثق به في الألوهية. فالكون كله بجماله واتساعه وتصميمه المحكم، يشهد بحضور الإله، ومهارته الفائقة فهو مثل الساعاتي العظيم خلق العالم ووهبه قوانين ثابتة، لا تتغير، ثم تركه يسير وفقها، الله هو الرياضي العظيم لم يفسد عملية خلق الكون، ولا يحتاج إلى التدخل، ليضع الأشياء في خط مستقيم[60].

أما فرانكلين باور الذي أرّخ للفكر الأوربي الحديث بكل مراحله، فيرى أن « وجود الله، ظل راسخا في القرن السابع عشر رغم كل تحديات الشك، وعند نيوتن بقي شيء أكبر من الإله التوراتي الذي كان سيدا على الجميع، والذي كان يمارس السيادة، على أن إله نيوتن، قد تشابه هو وإله ديكارت أكثر مما يظهر على السطح »[61].

---

(57) المرجع نفسه، ص 156.

(58) نقلا عن فرانكلين باور: الفكر الأوربي الحديث، القرن السابع عشر، ص 63-64.

(59) تاريخ الفلسفة، القرن الثامن عشر، ص 13.

(60) ليود سبنسر: عصر التنوير، ص 131.

(61) فرانكلين باور: الفكر الأوربي الحديث، القرن السابع عشر، ص 88-89.

ورغم هذا الجدل حول نيوتن أو مكتشفه العلمي، فإن الثابت أن علمه تقدّم بينما المسيحية تراجعت أكثر، لتشهد تأزما حقيقيا، بانهيار ثوابتها العقدية الواحد تلو الآخر الشك في وجود الله، العالم لا غرض له ولا يشكل نظاما أخلاقيا، بل نظاما آليا وحسب.

كل هذا مهّد لظهور الكسمولوجيا الحديثة، بعد حدوث تطورات علمية بالغة الأهمية، خاصة نظرية النسبية « وهي نظرية للفضاء والزمن والجاذبية تصلح لدراسة الكون ومحتواه، وعلى الصعيد الرصدي اكتشاف تباعد المجرات وتوسع الكون (من طرف هابل)، كل هذا سمح بوضع أهم نظرية كونية عرفها الإنسان منذ نشأته وهي نظرية الانفجار العظيم »[62]. لكن الملاحظ كلما تغيرت النظرة إلى الكون، يتبعها تغير في النظرة إلى الإنسان، الذي لم يعد هدفا كونيا كما كان يعتقد، بل هو أصغر وأتفه من ذلك بكثير.

2- زعزعة مكانة الإنسان:

نظام كوبرنيك لم يزعزع مكانة الأرض فقط، ولكن أثر سلبا على مكانة الإنسان أيضا، كيف ذلك؟

يُعّد الإنسان عنصرا مهما وأساسيا في عقيدة الكتاب المقدس، كذلك يمكن القول أن غايات الله من خلقه للكون، تبدو أنها تهم خاصة الكائنات البشرية، بل إن عقيدة التجسد والخلاص لا تبدو صحيحة، إذا لم يكن الإنسان أهم المخلوقات، هذا من جهة. من جهة أخرى، لا يوجد شيء في علم الفلك الكوبرنيكي، يثبت أننا أقل أهمية، لكن نزع كوكب الأرض من مكانته المركزية، يفسح المجال لنزع مماثل لسكانه، عكس الاعتقاد السابق بأن الشمس والقمر والكواكب والنجوم تدور مرة في اليوم حول الأرض، فكان سهلا الافتراض أيضا بأنها وُجدت من أجل الإنسان، لأنه يشكل أهمية خاصة في عيون الخالق[63].

وبهذا المعنى نظرية كوبرنيك « كانت صدمة مدمرة للنظام اللاهوتي، فقد كان اعتقاد اللاهوتيين، لا فقط بالمعني الفيزيقي الحرفي، لكن بالمعنى المجازي أيضا، أن الكون يدور حول الإنسان ومسكنه الذي هو الأرض، فكان الإنسان هو المركز الفيزيقي للكون، وهو تقريبا مركز الرعاية والاهتمام من الله... لكن [بعد كوبرنيك] بدأت الشكوك تساور عقول الناس، حتى أكثر الناس تدينا وحماسا للدّين »[64].

والإنسان المسيحي معذور ومحق في شكوكه هذه، لأن مقارنة العلم الجديد بالعقائد المتوارثة عبر آلاف السنين، تضعه مباشرة في موقف الشك والحيرة وفي سلسلة لا متناهية من الأسئلة:

---

[62] نضال قسوم: مكانة الإنسان في الكون، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مج27، العدد 1، 1998، ص 269.

[63] *Russel : Science et religion, P 19.*

[64] ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ص 103.

بما أنه توجد كواكب أخرى في الفضاء، ألا يمكن أن تكون آهلة بالسكان مثل الأرض؟ وإذا صح هذا الفرض « ألا يمكن أن تكون هي الأخرى قد أثمت، أو أخطأت؟ ألا يمكن أن يكون الله قد أرسل ابنه لكي يصلب مرة ومرة فوق هذه الملايين من مراكز الحياة؟ أليس تجسد الله في المسيح يمكن الإيمان به لو أن المرء اعتقد أن الإنسان يوجد في مركز الدراما الكونية؟ »[65] وهذا الذي ينسجم تماما مع العقيدة التقليدية.

ويستمر طرح التساؤل الذي ينّم عن الإحساس بفقد الأهمية، الذي يصل مداه بفقد الغائية الإنسانية، والوصول إلى موقف عبثي من الحياة والوجود، فالأرض هي التي تدور، ومعها الإنسان يدور، أين إذن تكمن أهمية الإنسان المذكورة في العهدين أين تكمن أهمية الكائن الذي فداه ابن الله؟ ربما و« لإعتبارات بسيطة، من حيث السلم الترتيبي، ربما لم نكن الهدف من الكون »[66] كما علّق راسل.

وهكذا نظام كوبرنيك يزعزع الغائية الكونية والإنسانية أيضا، رغم أنه لم يقصد إلى ذلك، لكن تداعيات وتطورات العلم سترسخ أكثر هذا المسار الآلي المادي حيث « وصلت مكانة الإنسان إلى الحضيض في بداية القرن العشرين مع اكتشافات المجرات الأخرى وأبعاد الكون الحقيقية، وخاصة تعرف العلماء على عمر الكون... فقد خلق منذ حوالي 10 أو 15 مليار سنة، وأن الإنسان لم يوجد على الأرض إلا منذ بضعة ملايين سنة »[67]. وليته وجد بصورته هذه، فبيولوجيا القرن التاسع عشر، لها رأي آخر.

---

[65] المرجع نفسه، ص 103.

[66] *Russel : Science et religion, P 20.*

[67] نضال قسوم: مكانة الإنسان في الكون، ص 271.

المبحث الثالث- صدام المسيحية مع بيولوجيا القرن التاسع عشر:

أ- تصاعد الأزمة الدينية:

ظهر الموقف الديني في القرن الثامن عشر، ضعيفا، فاقد الحيلة ،أمام الهجمات التي تعرّض لها جراء علوم كوبرنيك ونيوتن، وكذلك أمام الهجمات العقلية العنيفة. التيار العقلي حاول البرهنة على صحة العقائد والإيمان المسيحي بطرق عقلية لكن حين ذهب العقليون بهذه الطرق إلى أبعد نتائجها المنطقية، لم تؤد هذه النتائج إلى طرح كل إيمان بأي وحي سماوي فحسب، ولكنها بدت على أيدي الشكاك كما رأينا مع مونتاني وبييل وكأنها تجعل ديانة العقل والطبيعة ذاتها أمرا مستحيلا[68].

وفي القرن التاسع عشر يزداد الوضع تعقيدا وتشتد الأزمة الدينية بتصاعد الصدام بين العلم ورجال الدّين، بوجود عوامل مؤثرة جديدة على الساحة « إن نمو العلم الميكانيكي، والنقد العلمي للتوراة، وانفجار قنبلة التطور عام 1859، أبرزت الخلاف بين التقاليد الدينية والعالم الحديث، وقد عبّر رد الفعل الأول عن ذاته في جميع الكنائس بكراهية مريرة، وتشهير عنيف لأفكار داروين، في أي من أشكالها وتهيّج الأساقفة، فألصقوا أقبح النعوت بهاكسلي ***Haxley***، وداروين معلنين عن معارضتهم، التي لا يمكن أن تتبدل للفكرة القائلة: أن الإنسان قرد، وللعلم المسمى كذبا بالعلم »[69].

يبدو أن كل صدمة تكبر التي سبقتها، فقنبلة التطور أثارت مشاكل جديدة تخص الخلق؛ بما فيه خلق الكون والإنسان. سفر التكوين يعرض قصة الخلق بكل تفاصيلها، القصة التي يثق و يؤمن بها رجال الدّين، معتبرين الآراء التطورية الجديدة قمة في الإلحاد والتالي يرفضونها.

لكن في المقابل الموقف المعارض كان يرد أقوال رجال الدّين إلى الخرافة والظلامية، بل يعلن صراحة أخطاء الكتاب المقدس، وتحديدا ما ورد على لسان موسى، مبرزين فساد رجال الدّين أنفسهم.

أكثر من ذلك، في القرن التاسع عشر، بدأت تطفو على سطح الجدل العلمي والديني أفكار وعناوين، أكثر حدة، من تلك التي صوّرت الله كساعاتي عظيم، لكن انتهى دوره مع بداية الخلق، وأن الكون لا يحتاج إلى تدخله، كما ذكر لابلاس، أفكار هذه الحقبة، يمكن وصفها بالمرعبة حقا والمربكة أيضا، حيث يأتي الإعلان عن:

موت الإله، كصرخة مدوية للضمير الغربي، وتتداعى الأزمات الدينية بشكل متهاطل، من خلال عناوين وصيغ معبّرة مثل:إنهيار المسيحية، المصادر الأسطورية للمسيحية وللدّين عموما، الدّين والضمير المزيف، الدّين عامل مزيف، أزمة مصداقية دّين اليوم، هل للدّين مستقبل؟، خرافة الدّين،

---

[68] جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعيمة، مؤسسة فرانكلين، بيروت ط$_2$، 1955، ص 213.

[69] المرجع نفسه، ص 223.

لاهوت الأزمة، كرد فعل طبعا، وغيرها من العناوين المعبّرة عن تردي الوضع الديني والروحي عموما.

ومن المؤكد أنه صدرت ردود فعل من قبل جهات عديدة، إلا أن العالم الحديث، واصل السير في الخط الذي رسمت معالمه الكبرى، نظرية نيوتن، غرضية العالم تحوّلت إلى منزع آلي حتمي، وكذلك وجود الإنسان وغرضيته كما دعا إليه المذهب التطوري.

ب - خصائص القرن التاسع عشر:

من الصعوبة حصر هذه المميزات نظرا لكثرتها وتضاربها وعدم انسجامها لكن من المهم الوقوف على أهم المميزات، حتى يتسنى فهم الزخم الفكري للقرن على الأقل في أبعاده الكبرى والأساسية ، الأمر الذي يفيد في تحديد الإشكالية « الأزمة » ورسم أبعادها.

1 - عقيدة التقدم:

ربما من الأفضل أن نبدأ بذكر الميزة القاسم المشترك مع القرن السابق فحتى القرن التاسع عشر، عُدّ قرن تنوير جديد، لماذا؟ لأنه والقرن الثامن عشر « يتقاسمان الأسس الجوهرية للنظرة الحديثة إلى الكون، وكلاهما يؤمن بالتقدم، هنا على الأرض، وكلاهما يؤمن بإمكانية عمل شيء جذري، بالنسبة لكل أنواع التنظيمات هنا، مما يزيد السعادة ويقلل المعاناة، وكلاهما في الجوهر والأساس، ينزع إلى التفاؤل، ويؤمن بالتحسن المطرد »[70].

هذا التحسن الذي ازداد قوة، بتمسك أنصاره على تحقيقه، بالمضي قدما إلى تحقيق سعادة الإنسان على الأرض، بعد أن طلّق علاقته بالسماء، أو خلق علاقة جديدة مختلفة عن تلك الموروثة عن التقاليد الدينية، من هنا شكلّ التقدم هدفا أساسيا، بل « الأرض الصلبة لعقيدة القرن التاسع عشر في الغرب، وحقا بدا هذا المبدأ في النظرة الجديدة المتطورة إلى الكون، أكثر رسوخا مما كان عليه في القرن الثامن عشر فالجنس البشري، يتحسن باطراد، وتزداد سعادته أكثر فأكثر »[71].

لكن ما هي الوسيلة الأكثر فاعلية في تحقيق هذا التقدم وهذه السعادة المنشودة؟ مؤكد ليست المسيحية ولا الفلسفة، فالتقدم يعتمد على قوة العلم المتزايدة والتطور الصاعد للتكنولوجيا، العلم بات الأمل في إنقاذ العالم، وتحقيق مستقبل أفضل بعيدا عن الدّين والميتافيزيقا.

لكن رغم محاولة إسقاط كل الماورائيات « استمر سؤال الدّين – ما هذا – حيا للغاية، واستمر الهجوم على الدّين التقليدي، وبخاصة بين الشباب الهيجليين من الرعيل الأول، الذين ألفوا حركة شعارها

---

[70] كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ص 325.

[71] كرين برينتون: المرجع السابق، ص 217-218.

« من الدّين إلى الفلسفة » وناصر التنوير الجديد بوجه عام، مولد « دين » جديد إلهه الإنسان وثرواته وأمجاده في التاريخ »[72] خاصة بعد إعلان نتشه عن موت الإله.

لكن رغم مسحة التفاؤل، والإصرار على عقيدة التقدم، التي ستأخذ مصطلح التطور، فإن هذا التفاؤل لم يكن مطلقا، ثم إنه توجد خصائص أخرى لا تنسجم مع عقيدة التقدم.

2- التعددية:

وهي سمة القرن على كل الأصعدة، سياسيا، فكريا، دينيا، الأمر الذي انعكس على أقسام المعرفة، بحيث جنحت إلى التشتت، ولم يتمّكن أي علم، من لَمِّ شمل العلوم الأخرى، فلقد فقد اللاهوت، رغم محاولته تحسين ذاته، القدرة على القيام بهذه المهمة وكذلك الفلسفة، التي تنازلت مُكرهة عن الكثير من مهامها، بفقدها للكثير من تخصصاتها، حيث استقل علم النفس، الذي عُرف يوما « بالفلسفة الذهنية »، وكذلك العلم الطبيعي، فقد اقترب من توطيد سيادته، بعد أن ارتفعت مكانته، بفضل الحركة الوضعية، والتعميمات المثيرة الجديدة، التي جاءت من الجيولوجيا والفيزياء.

كذلك التعددية عرفت ظهور القوميات في أوربا، والتي أدت فيما بعد إلى اندلاع حربين عالميتين.

لب القول، أنه لا يمكن النظر إلى القرن التاسع عشر، كوحدة منسجمة العناصر، بالرغم من جنوحه إلى إقامة نظريات فكرية، ذات محتوى فلسفي متكامل حيث غلب الاتجاه إلى إقامة هياكل النظريات الفلسفية الكبرى (الأنساق) على الاهتمام بتحليل الأفكار تحليلا دقيقا[73].

وعموما نميز في أنساقه المعرفية، بين نزعتين أساسيتين، لعلاقتهما بالبحث.

3- النزعة الرومانتيكية:

تعد من مميزات القرن في بدايته، تكمن أهميتها باعتبارها رد فعل على التيار الآلي المتطرف، اهتمت بالأبعاد المختلفة للإنسان من عقلية وروحية وجمالية، لهذا نجد كل من الفنان والشاعر والأديب والمفكر يدخل تحت لواء الرومانسية، هؤلاء « لم يحتملوا تحكم التفسيرات العلمية للعالم، فثاروا في وجه العلوم العقلية، واضعين في وجه العقل شعارات الدّين والحياة والعاطفة، مؤكدين أن الحقيقة يمكن إدراكها بحسب مناهج أخرى، غير مناهج العلم »[74]. من هنا حاولت الحركة أن تعيد التوازن في مجرى الحياة والأحداث في أوربا، بطرحها للأسئلة التي يرفضها العلم، وترفضها النزعات الوضعية عموما، مما أتاح الفرصة، لتواصل السؤال الديني، من هنا « استأنف كل من الدّين (وإن لم يكن

---

[72] فرانكلين باور: الفكر الأوربي الحديث، القرن التاسع عشر، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1989 ص 12.

[73] بوخينسكي: تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا،ترجمة محمد عبد الكريم الوافي،مكتبة الفرجاني ليبيا، ص 34.

[74] المرجع نفسه، ص 34.

بالضرورة، دين الأزمان الغابرة) والميتافيزيقا طريقهما، وصُبغت الطبيعة بلون إنساني وروحي في نظرة جديدة إلى ما فوق الطبيعة »[75].

هذا يبرز جدلية وتعددية القرن، فالجيل الجديد، ينزع كله نحو عقيدة التقدم، بل فيه من يرفض العرض التنويري للجيل السابق، حتى أننا نجد بعض شباب القرن التاسع عشر « يحس باشمئزاز شديد تجاه جده الشيخ، المؤمن الصلب، بفكر فولتير والكاره لرجال الدّين، والمحب لطيب الحديث والطعام، وأراذل النساء » [76].

ويُفهم من رد الفعل هذا، أنه نوع من التسوية الجزئية مع المسيحية، لكن حركة النقد الواسعة لها مازالت متواصلة، وربما تكون هي أهم سبب في عودة البعض إلى المسيحية والروحانية، كيف ذلك؟

العداء لرجال الدّين بقي مستمرا خاصة في البلدان الكاثوليكية، كما هو بارز في الثقافة الغربية « لكن عقب الاضطهادات القاسية، التي تعرّض لها المسيحيون خلال حركة الانسلاخ، عن المسيحية ***De christianisation*** للثورة الفرنسية تحرك البندول ثانية، مرتدا اتجاه المسيحية، وظهرت هذه الردة واضحة على أقل تقدير وسط طبقات المثقفين، ويعتبر أحد معالمها، الكاتب الفرنسي شاتو بريان في كتابه « عبقرية المسيحية »، إن ما أثاره وظن أنه سيؤثر على جيله هو جمال المسيحية، وطابع طقوسها الدينية المثير للمشاعر والخلفية الأخاذة لماضيها القوطي » [77].

لكن مهما قلنا عن النزعة الرومانسية، وعن التسوية مع المسيحية، لا يجب أن نغالي في ذلك، فرد الفعل هذا كان محدودا، شمل الطبقة المثقفة المتوسطة أكثر وعموما يمكن القول أن الرومانسيين كانوا متعطشين إلى اللامتناهي، وإلى تعظيم الملكات المعرفية، وأطلقوا العنان للجانب الانفعالي واللاعقلاني في الطبيعة البشرية[78]، ردا على العقلانية التجريبية المادية.غير أننا سنلاحظ، أن الميزة التالية وهي الأبرز، تتعارض كلية مع أي تسوية أو مصالحة مع الدّين.

4- النزعة التطورية (الداروينية):

ميزة أساسية تتناقض كلية مع دعاوى الرومانسية، فقنبلة التطور كما ذكرنا سابقا تعد عند الكثيرين أهم إسهام للقرن على الإطلاق، لأنها وببساطة تعضد عقيدة التقدم، التي لم تعد تقتصر على الحياة وأساليبها وغاياتها، بل على الإنسان في حد ذاته، إنه بالمنظور التطوري، كائن متطور عبر التاريخ، نسخة متحولة من الطبيعة هذا التفسير البيولوجي ينسف قصة الخلق نسفا.

---

[75] فرانكلين باور: الفكر الأوربي الحديث، القرن التاسع عشر، ص 12.

[76] كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ص 230.

[77] المرجع نفسه، ص 247-248.

[78] فرانكلين باور: الفكر الأوربي الحديث، القرن التاسع عشر، ص 12.

« وعاد سؤال الطبيعة عند داروين، وأصبح مركزيا مرة أخرى، لا عند العلماء فحسب، وإنما عند أرباب الثقافة العامة (وإلى حد ما، عند جمهور اللامثقفين)، وأدت صورة الطبيعة عند داروين، وبخاصة سمتها الآلية الخالية من العقل، بالضرورة إلى رد فعل، أعاد النقاش وبشدة حدته، بين العلم واللاهوت » [79].

وبديهي أن يحتد النقاش، الذي لم يغب أو ينقطع تماما، لأنه إذا اتهم كوبرنيك بالحط من قيمة الإنسان، فماذا يمكن القول عن نظرية ترد أصولنا لكائنات حيوانية بسيطة جدا، محاولة تدعيم آرائها بمختلف الحجج.

مميزات القرن التاسع عشر، كلها عوامل ساهمت في تدهور الوضع، بشأن المسائل الكبرى: الكون، الإنسان، وقبلهما الله.

ج- الثورة البيولوجية:

1- البيولوجيا قبل داروين (1809-1882):

لاشك أن العلوم متشابكة، رغم استقلالها عن بعضها البعض كتخصصات، فما حدث في الفلك وعلوم المادة الجامدة انقلب أثره على الأحياء، حتى أن راسل اعتبر أن نظرية التطور ولدت من علم الفلك، الذي كان تأثيره أكبر على البيولوجيا والجيولوجيا[80] وهذا صحيح. لكن إذا كان تفتق المكتشفات البيولوجية تمَّ في القرن التاسع عشر من خلال ظهور نظرية التطور، فإنه قبل هذا التاريخ، أي مع بداية العلم الحديث في القرن السابع عشر، كان البيولوجيون يعملون بالموازاة، في هذا العالم المتنامي، والمتحرك، والمتناقض. حيث قامت مجموعة من علماء الطبيعة للتجميع والتصنيف والوصف، بقلب الأفكار القديمة، مفجرة ما تراه خرافة قديمة، ولاحظت بأعين حادة، أو بمساعدة المجهر، تنويعات، أو أجناسا من أنواع لم تسبق معرفتها (بعضها من العالم الجديد) وبعضها انقرض، لكن الحفريات كشفته، وكائنات، أو أجزاء من كائنات لم تسبق رؤيتها... ونتج عن هذه المكتشفات البيولوجية الجديدة، إبعاد كل مصادر المعرفة باستثناء التجربة والعقل الموثوق فيهما. من هنا اتبع علماء البيولوجيا النموذج الآلي للطبيعة واستعملوا النظريات الميكانيكية، في تفسير الظواهر العضوية الحية؛ أي يوجد مبدأ حيوي يسري في الكائنات الحية، لكن كل هذا يتم اعتمادا على مخطط إلهي، في نهاية المطاف، ولم يكن ظهر في كتابات البيولوجيين أي تلميح لفكر التطور[81].

وبالرغم من زعزعة قيمة الإنسان، جراء زعزعة كوكبه الأرض، ظل العلم في القرنين السابع عشر والثامن عشر يُكبر الإنسان، خاصة قواه العقلية، التي مكنته من اختراع الآلات، التي تسهل حياته وتسعده.

---

[79] فرانكلين باور: المرجع السابق، ص 13.

[80] *Russel : Science et religion, P 34.*

[81] فرانكلين باور: الفكر الأوربي الحديث، القرن السابع عشر، ص 72.

هذه النظرة سرعان ما أطاح بها التطوريون، ومن تأثروا بهم، الذين نظروا للإنسان نظرة قاتمة، فهو نسخة متحولة من أبسط وأقذر الكائنات، ولم يكن هدفا للكون، بما أن الكون نفسه فقد هذا الهدف.

وهنا سؤال يطرح نفسه: « كيف تأثر وضع الكائنات الحية، برؤية الفيزيائيين الجديدة الميكانيكية، ورؤيتهم للعالم كآلة ساعة؟ وإذا كانت الفيزياء الحديثة، قد بدأت على يد نيوتن، فإن البيولوجيا الحديثة قد بدأت على يد ديكارت الفيلسوف والرياضي والمنّظر البيولوجي »[82].

فكما هو معلوم، ديكارت قدّم تفسيرا آليا للكائنات الحية، أي لعمل وظائفها العضوية، وسرعان ما انتقل هذا التفسير إلى الإنسان، على أساس تماثل وظائفه مع الحيوانات الأخرى، أي يمكن إخضاعها إلى علم الميكانيكا، يتم ذلك بمراعاة وعي الإنسان وتميزه، وطبعا ديكارت المؤمن يبعد الروح أو العقل عن أي تفسير آلي، لكن جسمه لا، وتاريخ الفلسفة يعرف ثنائية ديكارت هذه، والتي منها تبدأ نقطة التفكك في الفكر الغربي، كما رأى البعض[83]، أو تبدأ النظرة الميكانيكية للإنسان، والتي مهدت أو قادت – ودون قصد – إلى القول بالتطورية.

2- بيولوجيا القرن التاسع عشر:

تواصلت الأبحاث التي تهدف إلى الكشف عن أسرار الجسم الحي، بتضافر جهود تخصصات عديدة، تريد معرفة سر الحياة بطريقة علمية، وبلغة أدق، فيزيوكيميائية بعيدا عن أي طروحات غيبية.

ففي سنة 1845، تجند بعض العلماء البيولوجيين لأن « يفسروا كل العمليات الجسدية بلغة فيزيوكيماوية، وتبعهم الكثيرون من الماديين الميكانيكيين المتطرفين الذين زعموا أن البشر هم ما يأكلون، وأن العبقرية هي مسألة فوسفور، وأن المخ يفرز الفكر، كما تفرز الكلية البول » [84].

وطبعا التطرف واضح في هذه الآراء، التي يقصدها أصحابها قصدا، فقد كانوا على وعي بالمعركة ضد الدّين، باعتبار الكثير منهم ملاحدة، يناضلون ضد الخرافة والظلامية، محاولين إيجاد تفسير ميكانيكي لكل ظواهر الحياة، كضربة قاضية ضد بعض التفسير الديني المتبقي في القرن التاسع عشر.

ورغم حماس هذا الموقف إلا أن مشكلا أساسيا كان يعترضه، فحتى لو وقفنا على آلية الجسم وعمل الأعضاء كيف يتم، فلن نفسر أصل الحياة في حد ذاتها، من أين يستمد الكائن الحي حياته « فسِرّ علاقة الحي باللاحي، كان فيه مفارقة بالنسبة لأتباع الميكانيكية الأوائل، فلو أن الكائنات الحية، هي

---

[82] ستيفن روز وآخرون: علم الأحياء والأيديولوجيا والطبيعة البشرية، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة، العدد 148، الكويت، 1990، ص 67.

[83] المرجع نفسه، ص 68.

[84] ستيفن روز وآخرون: المرجع السابق ، ص 70-71.

مجرد كيماويات لكان ينبغي أن يكون في الإمكان، إعادة خلق الحياة من خلطة فيزيوكيماوية مناسبة » [85].

وفعلا تمت الاختبارات والمحاولات لتحقيق ذلك، لكن دون جدوى، ثم إن أبحاث باستور برهنت بشكل صارم « على أن الحياة لا تنبثق إلا من الحياة، فالخلق التلقائي لا يحدث » [86].

وانتظر المتحمسون نوعا من الحل، والذي قدّمه فعلا داروين، ليس المقصود مقدرته على إخراج الحي من اللاحي، هو أيضا عاجز عن تحقيق ذلك، لكن يوجد تفسير آخر للحياة أو بالأحرى لتطورها، بعيدا عن كشف سر أصلها – غير المهم – فالكائنات الحية تتولد من كائنات حية مثلها، ومستحيل نشوؤها تلقائيا، لكن كل نوع وكل جيل من هذه الكائنات الحية، يتطور، ويتغير عن سابقه، نتيجة ميكانيزمات معقدة أهمها الانتخاب الطبيعي.

---

[85] المرجع نفسه، ص 72.

[86] المرجع نفسه ، ص 72.

3- نظرية التطور:

رغم أن القول بالتطور سبق اسم داروين ومجهوداته من قبل الكثيرين، إلا أن مصطلح التطور بات لقبا لصيقا به، و يعود هذا إلى عوامل عدة، أهمها تقديم الرجل لميكانيزمات التطور، والتي وجدت قبولا عند أنصار النظرية، وأنصار المذهب الآلي عامة. كيف كانت البداية، وكيف تم تسلسل الأحداث وتطورها، حتى وصل إلى القول بأن الإنسان كائن متطور؟

أ- أصل الأنواع 1859:

لقد قيل الكثير عن كتاب داروين (أصل الأنواع) الذي أثار ضجة حقيقية، من ذلك أنه : « كان فاصلا بين عصرين ثقافيين، عصر ثقافي قبله يتصور العالم سكونيا ثابتا، وعصر ثقافي بعده – يمتد حتى يومنا هذا – يجعل حقيقة العالم تغييرا وتطورا وحركة »[87].

أما مترجم أصل الأنواع إلى العربية، فيقول: « قد يخامرنا الشك في أن كتابا غير أصل الأنواع، ماعدا كتاب المبادئ لسر إسحاق نيوتن، قد أحدث من الثورة الفكرية ما أحدث هذا الكتاب، وفضلا عن تلك الثورة التي أحدثها، كان له أثر آخر هو أنه طبع التفكير العلمي بطابع ثابت، عميق الأثر، فلم يكن إذن عبارة عن بحث أثبت أن الأنواع متأصل بعضها عن بعض، وأن الإنسان حيوان متطور، بل تعدى ذلك إلى مناحي التفكير في كثير من مجالاته الأخرى، فاكتسب بذلك صفة الأثر الدائم، في تحوير تيار الفكر والبحوث العلمية معا، إن العاصفة التي أثارها « أصل الأنواع » كانت ذات طابع خاص »[88].

وليس في هذا الكلام مبالغة، فما أكثر مثل هذه التعليقات من العالمين الغربي والعربي أيضا، وطبعا تبقى لهذا الكتاب أهميته، إلى يومنا هذا، لأنه مازال مصدر جدل حول أفكاره، التي أخذت أبعادا تجاوزت حدود العلم البيولوجي، لتطرح إشكالات لاهوتية وفلسفية وإيديولوجية سياسية أيضا.

ما الجديد الذي حمله هذا الكتاب؟

بإيجاز، ما طرحه داروين، أن الكائنات الحية، كلها أبناء عمومة، انحدر بعضها من بعض، نتيجة آليات التطور. وليدعم آراءه، يمهد بعرض ملخص تاريخي لتدرج العقول في فكرة أصل الأنواع، حيث يذكر بافون في العصر الحديث، كأول من كتب في الموضوع، بأسلوب علمي، ثم لامارك، سبنسر... وجاء في مقدمته لأصل الأنواع ما نصه: « ففي « التناحر على البقاء » بين الكائنات الحية، التي تقطن الأرض وبيان أن هذا التناحر، نتيجة مرهونة على تكاثرها بنسبة رياضية، وفقا لمذهب

---

[87] صلاح محمود عثمان: الداروينية والإنسان: نظرية التطور من العلم إلى العولمة، منشأة المعارف بالإسـكندرية، ط1 2001، ص 74.

[88] إسماعيل مظهر: مترجم أصل الأنواع، من تقديم الترجمة، ص 75.

« مالتوس »»[*] التي يطبقها على عالمي الحيوان والنبات على السواء، ذلك أن ما يذهب به الفناء من الأفراد التي يخلقها كل نوع، أكثر مما يستطيع البقاء عادة، فيتكرر وقوع التناحر بين العضويات، ويستمر أثره في الأحياء، لأثبت بعد ذلك أن كل فرد إذا طرأ عليه أي تحول مفيد، مهما يكن ضئيلا، بحيث يعدّه لأحوال حياته المتغايرة المعقدة فإنه يصبح من البقاء أوفر حظا، وأعظم نصيبا من بقية الأفراد، فتنتخبه الطبيعة وتخصه بالبقاء، وأن الوراثة تلك السنّة، ذات الطول، لابد من أن تعد كل ضرب منتخب طبيعيا، إلى استحداث أعقاب مكيّفة، يذيع في الطبيعة انتشارها » [89].

في هذه الفقرة المطولة لداروين نجد زبدة النظرية التطورية : تناحر على البقاء– الطبيعة تنتخب الأصلح أو الأقوى– ثم بالوراثة تنتقل الصفات الجديدة إلى الأجيال اللاحقة.

ويجزم داروين بأن هذا التحول أو التحولات تعود للطبيعة لا غير بقوله: « إن وجود التحول في العالم العضوي، واللاعضوي معا، نتيجة سنن طبيعية، وألا سرّ للمعجزة في شيء من ذلك » [90]. ومع هذا الإقرار، يذكر أنه لا يلّم بكل الأسباب، وأن أمورا كثيرة، مازالت غامضة ومبهمة لديه، لذا نجد في مؤلفه، الكثير من الكلمات والعبارات، الدالة على عَدَمٍ تيقنه، من ذلك: يبدو لي، فيما نعلم، من المحتمل مرتاب... ويبرز ذلك بقوله: « ولا ينبغي، أن نعاب، على ما لم نظفر باستجلاء غامضه من قصة أصل الأنواع والضروب، فإن جهلنا، الجهل كله، حقيقة الصلات المتبادلة بين العضويات التي تعيش من حولنا، لا يترك في التورط في لومنا سبيلا »[91].

كذلك يقول: « إن السنن التي تخضع الوراثة لمؤثراتها، مبهمة لدينا غالبا، ولا يتسنى لأحد، أن يستجلي مغمض ذلك السرّ »[92]، وإن كان علم الوراثة بعده كشف الكثير من الأسرار الدقيقة عن المورثات وكيفية انتقالها... ودون الدخول في التفاصيل والأمثلة الكثيرة جدا التي يقدمها داروين، نصل إلى النتيجة، التي ختم بها كتابه وملاحظاته وأبحاثه:

« وكما لاحظت أخيرا، بالنسبة لأفراد كل قسم كبير، كالفقاريات، والمفصليات فهنالك، أدلة كثيرة من الأجنة والتجانس والأعضاء الأثرية، مما يدل على أن الأفراد جميعا، تسلسلت من أصل واحد »[93]، ليقول قبل ذلك في إشارة واحدة تأسف عليها في كتبه اللاحقة:

---

[*] مالتوس *Malthus*: اقتصادي إنجليزي، صاحب المتوالية الهندسية والحسابية، والبقاء للأقوى استفاد منه داروين واستعار أفكاره في تعضيد التطور.

[89] داروين: أصل الأنواع، ترجمة إسماعيل مظهر، مكتبة النهضة، بيروت، بغداد، ص 121.

[90] المصدر نفسه، ص 104.

[91] داروين: أصل الأنواع، ص 122.

[92] المصدر نفسه، ص 123.

[93] المصدر نفسه، ص 772.

« إنه من المحتمل أن تكون كل الكائنات العضوية، التي عاشت فوق هذه الأرض، قد انحدرت على شكل واحد، أصلي، بدائي، نفخ الله فيه الحياة أول مرة»[94].

وطبعا ذكاء داروين وإدراكه للواقع، جعله يتوقع ردود فعل معارضة له، لذا يذكر قبل حدوث ردود الأفعال المتوقعة:

« ولا أرى أية أسباب وجيهة، تجعل من الأفكار المتضمنة في هذا الكتاب تصدم الشعور الديني لأي إنسان »[95]، موجها لومه، للذين يعترضون عليه ويتمسكون بعبارات، لا تفسر الحياة لأنه « من السهل جدا أن نخفي جهلنا وراء تعبيرات، مثل « نظام الخليقة » و« وحدة النظام » ونظن أننا قدمّنا تفسيرا »[96]. بينما كتابه، يقدم تفسيرا شاملا، يعتمد آليات حقيقية موجودة في الطبيعة ويمكن ملاحظتها.

ويختم داروين « أصل الأنواع » بقنبلة موقوتة، أجّلّ تفجيرها لوقت لاحق لكن لمّح إليها فقط كما يقول:

« وإني لألمح في المستقبل ميادين مفتوحة، لبحوث أكثر أهمية. سيقوم علم النفس، على أسس جديدة، وتلك هي أن الاكتساب اللازم، لكل قوة وكفاءة عقلية، يتم بالتدرج، وهكذا سيسطع الضوء على أصل الإنسان وتاريخه »[97]، وفعلا يقدّم داروين أضواءه عن أصل البشر، وإن كان أنصاره المتحمسون قد سبقوه وتعجلوا بالإدلاء، بما أرجأه هو.

ب- نشأة الإنسان 1871:

جاء هذا الكتاب الموسوعي 12 سنة بعد « أصل الأنواع » وهو تكملة للأول يخص تطور جنسنا البشري، وطبعا يشير داروين إلى تردده في نشر مذكراته المتعلقة بالإنسان، بالنظر إلى المصاعب التي تثيرها، لكن قرر أخيرا نشرها.

بداية يشير إلى السابقين من العلماء، الذين أقروا انحدار الإنسان من أنواع أخرى، أقل مستوى، وهي منقرضة الآن.

في الباب الأول من الجزء الأول من كتابه والذي يعنونه: نشأة أو أصل الإنسان، يقدّم الدليل على انحدار الإنسان من أحد الأشكال المتدنية، ولن ندخل في تفاصيل هذه الأدلة، لكن نشير، أنه يركز على التماثل الجنيني الإنساني بالحيواني في الثدييات، ليصل إلى نتيجة، هذا نصها:

« وبهذا الشكل، فإننا نستطيع أن نفهم، كيف وصل الأمر إلى تقبل أن الإنسان وجميع الفقاريات الأخرى، قد تمّ تشييدهم على نفس النمط العام، ولماذا يتم مرورهم من خلال نفس المراحل من التكوين،

---

[94] المصدر نفسه، ص 171.

[95] المصدر نفسه، ص 767.

[96] المصدر نفسه، ص 768.

[97] داروين: أصل الأنواع، ص 776.

ولماذا يقومون بالاحتفاظ ببعض البقايا الأثرية غير المكتملة، المعينة، المشتركة، فيما بينهم، وبالتالي فإنه يتحتم علينا أن نعترف بشكل صريح بوحدة نشأتهم »[98].

وفي حالة عدم الاقتناع بهذه النتيجة، يرى داروين، أننا نكون قد وقعنا في فخ إما لعدم القدرة على الحكم على الأشياء، أو التحيّز لطبقتنا، أو لتلك « الغطرسة، التي جعلت آباءنا السابقين، يعلنون أنهم قد انحدروا من أنصاف آلهة، هو الذي يقودنا للإعتراض على هذا الاستنتاج »[99]. ومن الواضح هنا، أنه يقصد رجال الدّين.

الباب الثاني من المجلد الأول، يخصصه لــ: أسلوب ظهور الإنسان من أحد الأشكال المتدنية. حيث يستعين بتأثيرات الزيادة في الاستخدام أو عدم الاستخدام للأعضاء، ليقول: « بالنسبة إلى ما إذا كانت التعديلات العديدة المختلفة السابقة، قد تصبح وراثية، إذا ما تم اتباع السلوكيات في الحياة، من خلال العديد من الأجيال فإن ذلك شيء غير معروف ولكنه محتمل الحدوث »[100].

وفي الحقيقة تتكرر عبارات الإحتمال وما يشبهها بشكل ملفت، كما في أصل الأنواع « بالرغم **من أنه من المحتمل**، أن الإنسان، لم يحدث له تعديل كبير، خلال المراحل الأخيرة من تواجده، من خلال الزيادة أو النقصان »[101] ليستنتج « وبالتالي فإن **من الممكن لنا أن نتوقع**، أنه عندما كانت الحدود العليا للإنسان، عند حقبة بعيدة في حالة انتقالية، وكانت تتحوّل من رباعيات الأرجل، إلى ثنائيات الأرجل، **فإنه من المحتمل**، أن الانتقاء الطبيعي، قد تمت مساعدته، بشكل كبير، بواسطة التأثيرات الموروثة، الخاصة بالزيادة أو النقصان، في الاستخدام للأجزاء المختلفة من الجسم »[102].

ويتواصل استقراء داروين، حتى يصل إلى نقطة هامة تتعلق بانتصاب قامة الإنسان، والذي تحقق تدريجيا عند أحد جدودنا، ومكننا أن ندافع عن أنفسنا بشكل أفضل باستخدام الهراوات والأحجار...[103].

نأتي إلى الباب الثالث، والذي يثير النقطة الأكثر حساسية في نظرية داروين والتي تتجاوز استقامة جسم الإنسان، وعدم وجود شعر على جلده... كيف تشكلت القدرات العقلية، التي تميزنا عن

---

(98) داروين: نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي مج1، ترجمة مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافــة، ط1، 2005 ص 120.

(99) داروين: نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، ص 121.

(100) المصدر نفسه، ص 132.

(101) المصدر نفسه، ص 142.

(102) المصدر نفسه، ص 165.

(103) أنظر المصدر نفسه، ص 166.

باقي الحيوان؟ داروين يقدّم « مقارنة القدرات الذهنية الخاصة بالإنسان وبالحيوانات الأقل مستوى » ويستفتح مقارنته بقوله:

« الهدف الذي أسعى إليه في هذا الباب، هو توضيح أنه لا يوجد هناك اختلاف جوهري بين الإنسان والثدييات العليا، فيما يتعلق بملكاتهم الذهنية »[104].

والغريب أن داروين لا يقدّم تفسيرا لكيفية ظهور وتطور واختلاف القدرات بين الكائنات الحية، حيث يقول:

« أما بالنسبة للطريقة، التي يتم بها ظهور القدرات الذهنية، لأول مرة في أقل الكائنات في المستوى، **فإنه تساؤل لا أمل في إيجاد الجواب له، مثل التساؤل كيف نشأت الحياة نفسها لأول مرة،** وتلك التساؤلات تمثل مشاكل للمستقبل البعيد، وإذا كان للإنسان أن يجد لها حلا على الإطلاق »[105] ،فهو يذهب إلى النتيجة مباشرة، دون تقديم أسبابها.

بعدها يستعرض أمثلة عديدة، محاولا إبراز ما يراه مشتركا، حيوانيا وإنسانيا معظم العواطف الأكثر تعقيدا، يرى أنها مشتركة بيننا وبين الحيوانات العليا، كالتعاطف بين الكلب وسيّده، غريزة الأمومة الموجودة عند كل الثدييات، لينتقل إلى تحليل القدرات الذهنية، من إدراك وتذكر... من ذلك يقول:

« من الصعب أن يكون هناك أي مقدرة، أكثر أهمية من أجل التقدم الفكري للإنسان من « الانتباه » وتبدو هذه القدرة على الحيوانات بشكل واضح »[106].

كذلك يقول: « إنه من غير الضروري تقريبا التصريح، بأن الحيوانات تتمتع بقدرات ممتازة على التذكر الخاص بالأشخاص والأماكن... »[107].

بل إنه يذهب إلى أبعد من الانتباه والتذكر، إلى الحديث عن: التجريد، وتكوين المفاهيم العامة، والوعي الذاتي، والفردية الذهنية، حيث يرى أنه يمكن أن نعترف أن الحيوان، لا وعي ذاتي له، إذا استخدمنا وعي الذات بالتساؤل حول مسائل الحياة والمصير مثل من أين جئت، أين أذهب... ما الحياة... لكنه يتساءل نافيا أن يقتصر مثل هذا التساؤل على الإنسان وحده بقوله:

« ولكن كيف نستطيع أن نشعر بالتأكيد، أن كلبا متقدما في العمر، يتمتع بذاكرة ممتازة، وبعض القدرة على التخيل، كما يتضح من طريقة أحلامه، لا يقوم، بتقليب فكره على الإطلاق، حول مسرّاته وآلامه السابقة في أثناء المطاردة؟ وهذا من شأنه أن يكون شكلا من أشكالا الوعي الذاتي »[108].

---

(104) داروين: نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، ص 201.

(105) المصدر نفسه، ص 202.

(106) المصدر نفسه، ص 215.

(107) المصدر نفسه، ص 216.

ولا يقف داروين عند وعي الكلب لذاته، مؤكدا على شكل احتمال، أنه من الممكن العثور على أشكال التجريد، من خلال تطور الملكات: « وإذا كانت تلك القدرات التي تختلف، بشكل كبير في الحيوانات المختلفة، قابلة للتحسين، فيبدو أنه ليس هناك أي ابتعاد **للإحتمالية**، في أن يتم استنباط ملكات أكثر تعقيدا، مثل الأشكال الأعلى من التجريد، والوعي الذاتي وخلافها »[109]، ليأتي على ذكر مسألة معضلة، تتعلق باللغة كفارق جوهري، إلا أنه يقول:

« **ومن المحتمل** أنه، قد قام في أول الأمر باستخدام صوته، في إحداث إيقاعات موسيقية حقيقية، وهذا يعني على شكل تغريد، كالذي تقوم به بعض قرود الجيبون في الوقت الحالي »[110].

وخلاصة القول يصل داروين من خلال الأمثلة الكثيرة جدا، التي يوردها إلى أن الاختلاف بين الإنسان والحيوان من حيث القدرات الذهنية، اختلاف في الدرجة وليس في النوعية.

لكن السؤال الهام، لماذا تطورت هذه القدرات في الإنسان دون الحيوان؟

يجيب داروين بلغة الاحتمالات دائما: « من المحتمل بشكل كبير، أن الملكات الفكرية، في الجنس البشري، قد كان يتم اكتمالها تدريجيا، بشكل أساسي عن طريق الانتقاء الطبيعي »[111] هذا الانتقاء الناتج عن التصارع من أجل البقاء الناتج بدوره عن المعدل السريع للزيادة.

وكل هذه التفاصيل التي اقتبسناها بنصها، يهدف منها صاحبها في النهاية إلى إثبات أن الإنسان يعود إلى نوع من القردة غير المذيلة، وأن دماغه وقدراته خضعت لتطور أكثر من باقي الحيوانات، لا أكثر[112].

وربما بالدخول في تفاصيل نظرية التطور، نكون ابتعدنا عن الموضوع، لكن نعود لربط النظرية بإشكالية البحث، فإذا كان دوران الأرض زعزع الإيمان المسيحي فما بالك بالقول بتطور الإنسان عن الحيوان، وأنه ليس خلقا مستقلا، ميزه الله عن باقي الكائنات، بل و خلقه على صورته، لتنحدر الصورة إلى أحد أصناف القردة في النهاية.

لهذا اعتبرت التطورية، ضربة قاسمة للمسيحية، وداروين النقطة الفاصلة بين قرون الثبات الطويلة، وقرن يؤمن بالتطور.

---

[108] داروين: نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، ص 233.

[109] المصدر نفسه ، ص 234.

[110] المصدر نفسه، ص 238-239.

[111] داروين: نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، ص 320.

[112] أنظر المصدر نفسه، ص 369 وما بعدها.

تحدي نظرية داروين كما نلاحظ أكبر بكثير من أنه يهدف إلى تفسير الكائن الحي تفسيرا فيزيوكيمياويا، كما تبين فيما بعد من خلال دعم وتطوير نظريته، بشكل بارز بحيث تحوّلت التطورية إلى إيديولوجية مسيطرة.

المبحث الرابع- أثر نظرية التطور على النص المقدس:

سبق وأن توقفنا عند آثار العلم الحديث، خاصة علمي الفلك والفيزياء في زعزعة الإيمان والارتداد عن المسيحية، إلا أن ما خلّفته نظرية داروين يعدّ الأخطر رغم أن بعض الباحثين يرون أنها لا ترقى إلى مستوى النظرية.

يوجد فرق بين الحقيقة العلمية، والتي ثبتت نصوصها وموادها بما لا يدع أي مجال للشك فيها، كذلك هي غير قابلة للتغيير أو التبديل أو التعديل، ولا تغيّر من تفسير الحقائق التي ثبتت صحتها. بينما النظرية العلمية هي التي لم يقم دليل على صحتها يجعلها غير قابلة للتعديل أو التغيير والتطوير؛ أي لديها القابلية، بأن تضاف إليها عناصر هامة، كانت تنقصها... كما أنها تعطينا التفسير العلمي لظواهر جديدة أثيرت الشكوك حولها في النظريات القديمة... كذلك تمكننا من التنبؤ بظواهر وعلاقات جديدة... أي هناك فرق بين حقيقة ونظرية علميتين، من هنا يجب مراعاة عدم التعجل في حالة الاختلاف بين نتائج النظريات العلمية، وما ورد في الأديان، حتى يتم التأكد من صحة تلك النظريات[113].

بعض الدارسين المختصين، وبعيدا عن شطط التعصب الذي وقع فيه بعض خصوم نظرية التطور،يرون « إنها مجرد نظرية، إن لم تكن انطباعات شخصية وأمور تصورية، تمّ تقديمها بصورة برّاقة في إطار المعلومات العلمية المحدودة، التي كانت سائدة في عصرها، وقد باتت لا تصمد للحقائق والمعارف الكثيرة المتوافرة في الوقت الحالي، خاصة فيما يتعلق بوحدات الحياة الأساسية، وهي « الخلايا » وأنماط توارث الصفات وغيرها... »[114].

وربما لم يحدث تسرع، في نصرة نظرية كما حدث مع داروين، فنظريته لاقت أنصارا، من نوع خاص في نصرتهم وتحمسهم.

---

[113] محمود أحمد النبهاوي وجمال عبد الرؤوف مدكور: الرئيسيات والتطور، كتاب المعارف العلمي دار المعارف، ص 148.

[114] علي أحمد الشحات: نظرية التطور بين العلم والدّين، مؤسسة الخانجي، القاهرة، ص 142-143

أ- غلو أنصار داروين(*):

لما اصطدمت نظرية داروين مع الدّين، ولاقت مقاومة من قبل رجاله، حماس أنصاره ازداد أضعافا مضاعفة، فهم تبنوا النظرية، وتصرّفوا فيها بشكل كبير، حتى جعلوا منها شيئا غريبا ينكره مزاج داروين ومنهجه، فهم أرادوا أن يجعلوا من آرائه العلمية مذهبا كليا، فغلوا في ذلك أشد الغلو[115].

وظهر هذا الغلو أكثر عند الألمان، الذين أخذوا يجمعون كل ما له صلة بالنظرية، أما الأمريكان فحماسهم المندفع نحو نظرية التطور، جعل منها ديانة جديدة لها طقوسها ومبادؤها، ومنذ ذلك الحين بدأت معركة الداروينية[116].

إن أنصار داروين تحوّلوا إلى داروينيين أكثر من داروين نفسه، فحتى المواضيع التي عالجها بحذر، نجدهم أكدوها وأضافوا عليها، كردهم الوعي الإنساني بكافة مظاهره إلى الوعي الحيواني الآلي، ليدخل بذلك قسرا تحت مظلة التطور العضوي العام، دون الالتفات لأي مظاهر روحية تستدعي تدخل الدّين أو الميتافيزيقيا[117].

وبالنظر إلى هذا الغلو يجب مراعاة جوهر النظرية نفسها، وما عرفته من تغيير وتطوير، بل وإيحاءات ودلالات تقع خارج دائرة العلم، تصب في الفلسفة والإيديولوجية... بدليل التقدم العلمي الحاصل لم يعد يتحمس بالشكل السابق للنظرية إلى جانب رفض البعض لها كلية.

ب -تعارض قصة الخلق بين داروين والكتاب المقدس:

نمهد للحديث عن تصادم المسيحية بنظرية التطور بما ذكره راسل في كتابه العلم والدّين، والذي خصص الفصل الثالث منه لنظرية التطور، بقوله:

« عندما كنت صغيرا، كان لي معلّم دين، قال لي ذات يوم، وبشكل رسمي: « إذا كنت داروينيا، فأنا أشفق عليك، لأنه من المستحيل أن تكون داروينيا ومسيحيا في آن واحد »»[118]. وإن كانت هذه الاستحالة غابت عند بعض المسيحيين الذين وفقوا بين الرؤية الدينية والتطورية، إلا أن القول يلفت فعلا إلى حقيقة التعارض بين المسيحية والداروينية، كيف ذلك؟

يعد النص المتعلق بالخلق، الذي ورد في سفر التكوين، المصدر التاريخي الوحيد، الذي يروي كيف بدأ الخلق، وكيف خرجت الكائنات الحية وصولا إلى الإنسان. التوراة هي المرجع الوحيد حتى

(*) من المؤلفات المؤيدة: ريتشارد دوكينز: الجديد في الإنتخاب الطبيعي، تعريب مصطفى إبراهيم فهمي، المكتبة الأكاديمية، 1995.

(115) السيد محمد بدوي: التطور والحياة في المجتمع، مؤسسة الثقافة الجامعية، مصر، 2005 ص94.

(116) المرجع نفسه، ص 95.

(117) صلاح محمود عثمان: الداروينية والإنسان، ص 100.

(118) *Russel : Science et religion, P 58.*

مكتشفات العلم الحديث، وفيما مضى كانت الدراسات المهتمة بالخلق والحيوانات، تحاول دائما التوفيق بين ما تجده من خلال ملاحظاتها، وبين ما ورد من تعليمات توراتية تؤكد ثبات الأنواع.

لقد ظلت نظرية الثبات مساندة ومسيطرة، رغم وجود من قال بالتطور من اليونان، كما سبقت الإشارة، على أساس أن الغالبية كانت تثق في المعلومات الواردة في سفر التكوين، لأنها « منبثقة من الله شخصيا، بما أن الكتاب المقدس، كان منظورا إليه على أنه يحوي كلام الله، وكان من المتعذر بأن يطعن بأي من تأكيداته »[119].

لكن بعد النقد الذي سُلّط على الكتاب المقدس، والذي قاد إلى تحديد العديد من المصادر لكتابته، غير الله، وبعد المكتشفات العلمية والتي تعارضت هي الأخرى مع ما ورد في الكتاب، اختلف الوضع، وتزعزعت اليقينيات السابقة، فالحساب الوارد عن بداية الخلق، وعدد الأجيال، وعمر الأنبياء، وكل التفاصيل المذكورة، تتعارض مع حساب العلم، الأمر الذي أدى إلى تغيّر النظرة إلى الكتاب المقدس، حتى من قبل رجال اللاهوت أنفسهم، فالذين لم يتنازلوا عن نظريتهم التقليدية، أنه كتاب وحي، طوّروا نظرتهم إلى القضايا الإشكالية، مستخدمين التأويل كمنهج في ذلك.

إلا أن نظرية التطور، مشكلتها ليست في التطور، فالغالبية لا ترفضه، وإنما الرفض في مسألة أكبر، والتي تخص التشكيك في مسألة الخلق التي وردت في الكتاب المقدس، والتي تتفق حولها الأديان السماوية، إلى جانب مسألة رد الإنسان إلى أسفل درجة ممكن تخيلها.

ونعود لما ورد في سفر التكوين[120]، فالعالم خُلق في ستة أيام، ومنذ ذلك الحين احتوى على كل الأجسام السماوية الموجودة حاليا، وأيضا كل الأنواع الحيوانية والنباتية، بما في ذلك التي هلكت في الطوفان.

فقانون الكون لم يكن التطور، كما يقول به معظم اللاهوتيين الآن، على العكس تماما كل المسيحيين كانوا يعتقدون بأن هناك، امتحانا خطيرا ومهولا من الكوارث حدث أثناء الخطيئة الأصلية. الله، أمر آدم وحواء، بعدم أكل فاكهة أحد الأشجار لكنهما أكلا، من هنا قرر الله، أنهما وذريتهما ستكون ميتة، وبعد موتهما، حتى نسلهما البعيد جدا، ينال عقابا مخلدا في النار، إلا بعض الاستثناءات.

ومنذ هذه اللحظة، لحظة خطيئة آدم، بدأت الحيوانات يأكل بعضها البعض وبدأت النباتات الشوكية والعروق الخشبية، تنمو وتظهر، وكذلك الفصول، الأرض نفسها لُعنت، بحيث لا تنبت للإنسان معيشته، إلا بعد عمل منهك، بعد ذلك تحوّل الناس إلى أشرار، وغرقوا جميعا في الطوفان، إلا نوحا وأبناؤه الثلاثة وزوجاتهم[121].

---

[119] موريس بوكاي: أصل الإنسان بين العلم والكتب السماوية، المكتبة العلمية، ط$_1$، 1981 ص 163.

[120] أنظر سفر التكوين، من الإصحاح الأول حتى السادس.

[121] *Russel : Science et religion, P 39-40.* (بتصرف)

هذا ملخص قصة الخلق والطوفان، وطبعا بعد هذا التاريخ وعد الله نوحا بأن لا يرسل طوفونا كونيا، ولم ترد إشارة إلى تحسن الإنسان، ولذلك لن يعاقب بطوفان كوني آخر.

والذي يجب أن نفهمه، أن كل ما ذكر في سفر التكوين، اعتبر تماما كحقيقة تاريخية سواء كما رُوي في التوراة أو استنتج منها، فقد حُسب تاريخ بداية الكون بناء على السلالات المذكورة في السفر، رغم الاختلافات الموجودة بين النص العبري والتوراة السبعينية، لكن المسيحية البروتستانتية حددت سنة 4004 ق.م بداية خلق الإنسان، وهذا من قبل الأسقف ***Usher***، بل الدكتور لايت فوت ***Light Foot***، بجامعة كومبريدج حدد، تاريخ خلق الإنسان على الساعة التاسعة صباحا يوم 23 أكتوبر 4004 ق.م، اعتمادا على سفر التكوين دائما، لكن العلم يرى أن 6000 سنة مدة قليلة جدا، بالنسبة لوجود الكون والإنسان... وطبعا لا يمكن حرق هؤلاء العلماء أو سجنهم[*][122].

وكان هيتون ***Hutton*** أول من عرض معلومات علمية جديدة، تتعلق بالجيولوجيا في كتابه « نظرية حول الأرض » الذي نشره سنة 1788، حيث ذكر أن التحولات التي حدثت في الماضي فوق سطح الأرض، تعود لأسباب تعمل حاليا أيضا حيث تحدث عن اختفاء قارات وظهور أخرى، بواسطة انفجارات عظيمة، كما تحدث عن عصور جيولوجية، وارتفاع الجبال حسب المحيط... لكن وكما يعلّق راسل كرونولوجيا موسى هي التي أعاقت الناس من قبل بسبب تبني هذا الرأي، لكن المدافعين عن سفر التكوين، هبّوا وبعنف لمهاجمة هيتون[123].

هذه الصعوبات نجمت عن المكتشفات الجديدة الخاصة بالجيولوجيا وتاريخ طبقات الأرض... والمصاعب نفسها طرحت بالموازاة عند اكتشاف عالم الأحياء خاصة في العالم الجديد، إلى جانب المستحثات.

دائما حسب الرواية التوراتية، الحيوانات لم تتطور فيما بينها قبل الخطيئة الأصلية، وكل الحيوانات الموجودة، تعود للأنواع المعروفة في سفينة نوح. الأنواع الحالية، عرفت الانقراض بسبب الطوفان، إلا التي كانت في السفينة، أي الأنواع ثابتة وكل نوع جاء نتيجة خلق متميز ومختلف.

الصعوبات ظهرت مع اكتشاف العالم الجديد، فأمريكا بعيدة عن جبل آرارات***Ararat***، [أين استقرت السفينة] وفي هذه الأثناء، كانت تحتوي على حيوانات غير موجودة في أماكن واقعة في الوسط. كيف يمكن لهذه الحيوانات أن تسافر كل هذه المسافة البعيدة [من آرارات بتركيا إلى أمريكا]، دون أن تترك نماذج من أنواعها في الطريق؟! البعض اعتقد أن البحارة، قاموا بجلبها، لكن هذه الفرضية تجد صعوبات عند رجال اللاهوت[*]. مثل هذه المشاكل، قادت اللاهوتيين، إلى التفكير بأن الحيوانات

---

[*] في إشارة وتذكير منه لجرائم محاكم التفتيش.

[122] *Russel : Science et religion, P 40.*
[123] *Ibid, P 48.*

[*] منهم اليسوعي جوزيف أكوستا *Joseph Acosta*.

المقززة ***Les dégoûtants Acias***، وحيوانات أخرى محيرة، تولدت فجأة من الطين بفعل الشمس[124]، ولا يملك المرء إلا أن يتأسف كما ذكر راسل أمام مثل هذه التفسيرات لأننا لا نجد أي ملاحظة لهذا في السفينة، من هنا يبدو أنه لا يمكن فعل أي شيء إزاء الصعوبات التي تثيرها المكتشفات الجديدة.

وفي الحقيقة هذه المكتشفات أثارت إشكالات حقيقية مع التوراة، بعيدا عن الافتعال، فالباحث يتساءل من موقف علمي نزيه، والتساؤل تفرضه الملاحظة للواقع التي تكشف عن مفارقة بين النص المقدس والتفسيرات اللاهوتية، التي حاولت في الماضي أن تقدم تفسيرا لكل شيء، لكن يبدو الآن عجزها واضحا.

« فكيف لحيوانات بطيئة، مثل « الكسولة ***Les paresseux*** » قليلة السرعة، كما هو واضح من اسمها، كيف يمكنها الوصول إلى أمريكا، منطلقة من جبل آرارات؟ مصدر آخر للقلق، يأتي من تطور علم الحيوانات، يتعلق بعدد الأجناس ***Espèces*** عددها حاليا مليون، وإذا وُجد زوج منها من كل نوع، داخل السفينة، كيف تكون مزدحمة؟ من جهة أخرى، هل آدم عدّد أسماءها كلها، والذي يبدو مجهودا ضخما في بداية الوجود؟ اكتشافات استراليا، أثارت هي الأخرى الجديد من المشاكل، لماذا كل الكنغر ***Kangourous*** قفز من مضيق توراس ***Détroit de torrès***، دون أن يترك زوجا واحد، خلفه؟ »[125].

و أفتح هنا قوسا لأشير كم يشبه هذا النقد النقد التاريخي للنصوص. النقد العلمي، لم يدخل في تفاصيل النص والمقارنة بين الروايات والكلمات... لكن مقارنته تنصب على المضمون العلمي الذي يعنيه، ليقارنه بالواقع العلمي المشاهد والذي هو في طور الإنجاز، وهذا في الحقيقة دعم النتائج التي شككت في مصادر الوحي، بل ورفضت أن يكون وحيا أصلا.

وأعود إلى الجيولوجيا وعلم المستحثات، فبالموازاة « وفي هذه الفترة، كان من الصعب جدا، بفضل تقدم البيولوجيا، التصديق بأن الشمس والطين، بإمكانهما، توليد ثنائي من الكنغر كاملا، رغم أنه في هذه الأثناء، نظرية من هذا النوع كانت ضرورية أكثر من أي وقت آخر، ثم إن هذه الأفكار آلمت ذهن الأشخاص المتدينة خلال القرن التاسع عشر » [126].

ثم إن التوراة تثير إشكالات أخرى يمكن وصفها بالأخلاقية إذا جاز التعبير في هذا المقام: لماذا يعذّب الله حيوانات لم تقترف ذنبا، ولا تعرف اقترافه أصلا؟! ومع ذلك اجتهد اللاهوتيون لإثبات أن لا أحد من الحيوانات، مات قبل أكل آدم من الشجرة وأن موتهم كان بذنب الإنسان معتمدين على ما ورد في النص التوراتي: « وَرَأَى الرَّبُ، أَنَّ شَرَّ الإِنْسَانِ قَدْ كَثُرَ فِي الأَرْضِ، وَأَنَّ كُلَّ تَصَوُر أَفْكَار قَلْبِه، إِنَّمَا هُوَ شرِير كُلَّ يَوْم، فَحَزِن الرَّب، أَنَّهُ عَمَلُ الإِنْسَانِ فِي الأَرْض، وَتَأَسَفَ فِي قَلْبِهِ، فَقَالَ الرَّب: «

---

[124] *Russel : Science et religion, P 49-50.*
[125] *Ibid, P 51.*
[126] *Ibid, P 51.*

أَمْحُو عَنْ وَجْهِ الأَرْضِ الإِنْسَان الَّذِي خَلَقْتَهُ، الإِنْسَان مَعَ بَهَائِم دَبَابَّات وَطُيُور السَّمَاء لأَنِّي حَزِنْتُ أَنِّي عَمِلْتُهُم » أَمَّا نُوح فَوَجَدَ نِعْمَةَ فِي عَيْنِي الرَّب »[127].

وأمام هذه التعارضات كان البعض من رجال الدّين يجتهد لدرجة الغلو والشطط، من ذلك ما ذكره راسل أن « ***Hugh Muller*** لم يجد تفسيرا لوجود الحيوانات المفترسة غير القول، أنه لا يمكن لإله رحيم أن يخلق هذه الوحوش مثل خنازير ***Gad aras***، وفتح المجال، للقول بأنها من خلق الشيطان »[128][*].

إنه من الواضح وجود فروق وصعوبات حقيقية بين قصة الخلق التوراتية والقصة كما يراها العلماء، وتطورت الأمور إلى القول بالتطور كما سبق ذكره، والذي حدد آلياته داروين، ولم يكن الاعتراض على التطور بقدر ما كان على إنكار الخلق والخالق والعناية الإلهية.

الأغلبية، إن لم نقل الجميع، متفقون على ملاحظة واقعة التطور الكوني والبيولوجي والإنساني أيضا، فكما تؤكد الشواهد العلمية التاريخية، أن المادة تتجه عبر الزمان نحو تحولات أكثر تعقيدا، وأن الحياة تتجه عبر الزمان نحو قبول أشكال للمخ أكثر تطورا.

إن أهم عنصر قدمّته نظرية التطور لفهم سير الحياة، هو عنصر الزمان الذي « يشير إلى الأمام بلا ارتداد، وهو لا يرتد على نفسه. وهكذا فإن فهم كل من الأرض، والحياة من فوقها، أصابه التحوّل، ووصلت الجيولوجيا وقتئذ إلى إدراك أن الأرض تتطور، وأن الأنهار والبحار تتحرك، وأن طبقات الصخور تترسب في تعاقب زمني – إحداهما فوق الأخرى – وليس حسب الأسطورة التوراتية عن الخلق والفيضان، وإنما على مدى كثرة من آلاف السنين أو ملايينها »[129].

و التصور نفسه يصدق على الكائنات الحية، فهي ليست ثابتة، بل انحدرت عبر التاريخ من صور وأشكال بسيطة، ووفق آليات كثيرة، أهمها الانتخاب الطبيعي والتكيف فتطورت، وينطبق هذا التغير على الإنسان أيضا.

من هنا نرى أن الداروينية ذهبت لأبعد من التفسير الميكانيكي للظواهر الحيوية « **ذلك أنها كانت تحديا مباشرا لما تبقى في قبضة المسيحية، باعتبارها إيديولوجية مسيطرة على المجتمع الغربي، وكان هذا ما يراها عليه الصديق والعدو »[130]** وفعلا يعد الصدام بين العلم والدّين بسبب الداروينية في الغرب المسيحي الصدام النهائي وكل ما تلاه أمور ثانوية، بعد أن تراجع الدّين و معه اللاهوت.

---

[127] سفر التكوين: 6/5-8.

[128] *Russel : Science et religion, P 52.*

[*] انظر هامش (1)، ص 48 من كتاب راسل حول تفسير خلق الحشرات.

[129] ستيفن روز: علم الحياء والأيديولوجيا والطبيعة البشرية، ص 73.

[130] المرجع نفسه، ص 74.

نظرية داروين شكلّت ضربة قاسية للاهوت، أكثر من ضربة كوبرنيك، إذ ليس من الضروري فقط، التخلي عن ثبات الأنواع ***La fixité des espèces***، ولا الأحداث الكثيرة للخلق المتميز، اللذين أقرهما سفر التكوين... ليس فقط من الضروري التخلي عن جملة من الحجج عن الخالق صاحب العناية الإلهية، بالاعتماد على تكيف الحيوانات مع بيئتها، بما أن هذا التكيف فسر بالانتخاب الطبيعي، ولكن أيضا أن أنصار التطور تجرأوا على التصريح بأن الإنسان انحدر من حيوانات سفلى[131].

ويهزأ راسل وغيره من العلماء والمفكرين، من رد فعل اللاهوتيين والأشخاص الجهلة، الذين استولى عليهم الغضب الشديد جراء القول بانحدار الإنسان من سلالات سفلى، بل « إن العالم صرخ برعب، داروين يزعم بأن الإنسان، انحدر من قرد! بل قيل لأنه هو نفسه يشبه القرد، وهذا غير صحيح »[132].

وفي الحقيقة العالم معذور، سواء كان من رجال اللاهوت أو العامة، أو من وصفوا بالجهلة، معذور في أن يصعق لرأي كهذا، وإن كان الموقف اللاهوتي تكيف مع الداروينية إلى حدود بعيدة، كما سنرى لاحقا.

لكن قبل حدوث التكيف، بعد فقدان كل الأسلحة من لدن الكنيسة، في مواجهة التطورات السريعة، قبل ذلك، رجال اللاهوت لم يستسلموا، بل حاولوا قدر الإمكان المحافظة على معتقداتهم بكل الوسائل المتاحة، حتى أنهم « ضربوا على وتر الجمهور العريض، لقد نبهوا بأن للبشر أرواح خالدة، بينما القرد يفتقد لذلك! ثم إن المسيح مات ليخلص البشر، وليس القردة، وأن الناس تمتلك حس الخير والشر من الله، بينما القردة موجهة بغريزتها » [133]، وغيرها من المقارنات التي عقدت لإبراز الفارق الجوهري بين القرد والإنسان، من ذلك تنديد الأسقف ويلبر فورس ***Wilber Force*** بالداروينية سنة بعد نشر أصل الأنواع، وأمام الجمعية البريطانية، ومما قاله: « **مبدأ الانتخاب الطبيعي، مناقض وبصورة مطلقة لكلمة الرب** » [134].

كذلك نجد عميد ***Chichester*** بانجلترا ، أثناء إلقائه خطابا وعظيا بجامعة أوكسفورد يصرّح: « إن الذين يرفضون تقبل تاريخ الخلق لآبائنا الأوائل، كما جاء في صورته الحرفية البديهية، والذين يريدون استبداله بالأكذوبة المعاصرة للتطور يقومون بذلك بهدم كل صرح الخلاص، كما اعتبر ***Carlyle*** الذي كان غير متسامح مع الذين فكروا دون عقيدتهم، داروين رسول عقيدة الطين » [135].

كل هذه المعارضة الدّينية تبرز أن التطور لا ينسجم مع الفداء والتجسد والخلاص وتفرد الإنسان وسموه واصطفاء الله له، لكن هذا الرفض لم يجد نفعا، مع أنصار المد الدارويني، بقيادة

---

(131) *Russel : Science et religion, P 57.*
(132) *Ibid, P 57.*
(133) *Russel : Science et religion , P 58-59.*
(134) *Ibid, P 59.*
(135) *Ibid, P 59.*

هاكسلي ***Huxley***، الذي حط من منزلة العقل إلى ما لا يزيد عن مجرد صفارة في القطار البخاري، أو تفرع من الوظيفة الفسيولوجية لا يعني شيئا[136].

وتتطور الأحداث كما يحب التطوريون، وتنزع علوم الأحياء نحو الآلية الميكانيكية بتطوير ما اعتمده داروين وتقوية نقاط الضعف فيه، فيتراجع دور الله من العالم المسيحي، حتى أن أحد رجال الحكومة، يصرّح وبكل بشاشة:

« من خلال ما نسميه تطورا، الله ارتاح من عمل الخلق، باسم القوانين الثابتة لقد أعفي من قيادة العالم » [137].

وبهذا لم يجد الموقف اللاهوتي الرافض أمام هذا المد الطوفاني الدارويني، إلا أن يسلّم الراية، باللجوء إلى الكتاب المقدس، علّه يعثر فيه على نظرية التطور، وهذه من المفارقات أيضا.

ج- تصاعد النزعة المادية:

ودائما بالاعتماد على قوانين الطبيعة فإن النزعة المادية آخذة في التصاعد فبعد أن اعتقد العلماء أنه بالإمكان تفسير الكون عن طريق قانون يرد الظواهر إلى علة ومعلول، انتقل هذا الاعتقاد إلى علماء البيولوجيا أيضا، خاصة بعد أن أمدتهم الداروينية بالخلفية التي يستندون عليها، وبأرضية صلبة يقفون عليها. فنظرية التطور تعتبر « **أقوى محاولة لرد علم الأحياء إلى الفيزياء والكيمياء، أي رد الطبيعة الحية الحيوانية والإنسانية، وما تتسم به من خصائص وملكات، إلى القوانين التي تحكم المادة في تحليلها الفيزيائي والكيميائي الأصم** »[138]. وفي هذا إحياء للنزعة اليونانية القديمة الممثلة خاصة في ديمقريطس (460-361 ق.م) التي ردت كل ظواهر الحياة إلى المادة وتحديدا إلى الذرة كما هو معلوم في تاريخ الفلسفة.

كذلك علماء البيولوجيا يعتقدون أن بردهم الظواهر الحية إلى التفسير الفيزيوكيميائي، يضمن للبيولوجيا تحقيق نجاح مماثل لنجاح الفيزياء والميكانيكا مما يضمن لها أيضا « حجز مكان في سلم الهرم العلمي الواحد، ذلك الهدف المرجو قديما وحديثا، تحقيقا لوحدة المعرفة العلمية نهجا وموضوعا »[139].

وطبعا لا اعتراض على مثل هذا التفسير، لكن الإشكال المثير، هل هو التفسير الشافي والكافي لمظاهر الحياة عامة، ولمظاهر الإنسان الداخلية والخارجية خاصة؟ لو اقتصر التفسير الفيزيوكيميائي على الجانب المادي من الحياة، فإنه يكشف فعلا عن جزء من الظاهرة، وفي هذا فائدة جمّة، لكن الإدعاء بأن مثل هذا التفسير المادي يخص كل الظاهرة الحية، هو الذي يوقع هؤلاء العلماء « في

---

[136] ستيفن روز: علم الأحياء والأيديولوجيا، ص 88.

[137] *Russel : Science et religion, P 59-60.*

[138] صلاح محمود عثمان: الداروينية والإنسان، نظرية التطور من العلم إلى المعرفة، 2001 ص 90.

[139] المرجع نفسه، ص 91.

الاعتقاد الدوجماطيقي بأن ما تخبرنا به الفيزياء والكيمياء، هو كل شيء، وأما ما سواه يخرج عن نطاق العلم »[140].

وليت هذا التفسير المادي أجاب عن كل أسئلة الحياة والخلق، فكما رأينا نظرية التطور تفتقد للكثير من الأسس العلمية، بدليل تفسيرها لظواهر كثيرة بالصدفة والاحتمال وغيرها من المصطلحات التي يرفضها العلم ذاته، « لقد اعتمدت نظرية التطور، على أدلة مادية فقط، وهي العظام والمتحجرات، ولم تأخذ بعين الاعتبار أيا من القضايا الميتافيزيقية... ولكن لما وصلت النظرية إلى الإنسان، لم تستطع تجاهل مسألة الإمكانيات العقلية التي يمتلكها، وشكلت هذه القضية عقبة حقيقية »[141].

ومع ذلك دوجماطيقية علماء البيولوجيا تواصل في خنق الحياة داخل حدود الذرة والتفاعلات الكيميائية، إلى درجة تجريد الإنسان من كل ملكاته التي يتفوق بها على غيره من الكائنات، إلى درجة أفقدته دوره وهدفه في الكون، بعد أن أحطت من قيمته إلى مجرد نسخة متحوّلة.

د - غائية الإنسان بين الصدفة والآلية:

عندما سئل هاكسلي عن الإنسان وهل تنطبق فكرة التطور عليه، بمعنى، هل يحق القول بأن الإنسان أقرب إلى القرد، أم إلى الملاك؟ اعتبر هذا السؤال « سؤال الأسئلة » ، لكنه رد، بأن القول، بأن الإنسان ينحدر من الوحوش لا يعني أنه واحد منهم، فمجد الإنسان يرجع إلى حالته الراهنة وليس إلى الأصل الوضيع الذي انحدر منه.

وطبعا نزل هذا الرأي نزول الصاعقة على المسيحيين، ليس لتعارضه مع الكتاب المقدس، ولكن لأنه يضرب عرض الحائط كل ما تعلّموه عن الطبيعة، وعن مصير الإنسان، المتفرد. بل حتى الاتجاه المثالي، والذي ليس من الضروري أن يكون مسيحيا تدينا استنكر الرد الدارويني، الذي رد تميز الإنسان بعقله وإبداعه... إلى عالم الحيوان المعتمد على الغرائز، إلى جانب رفض بعض العلماء لفرضيات التطور ككل لعدم وجود الحفرية الهمزة وصل بين الإنسان والحيوان[142].

النظرية الداروينية أثارت الجدل حول مكانة الإنسان التي أصبحت مجردة من مكتسباتها الماضية، التي جاهدت في كسبها وتطويرها آلاف السنين. لكن فجأة، هذه المكانة تتزعزع وتسقط إلى الأسفل، خاصة بانتزاعه وسلبه من وضعه الديني القديم الذي كان يعتبره مركز وهدف الكون والخلق.

مادية الداروينية أثارت حفيظة الغائية بكل أنصارها، وهنا أعيد طرح السؤال هل وجود الإنسان وحياته مجرد حدث تاريخي، أم ضرورة هادفة؟ وطبعا كل إجابة تصدر عن مرجعيتها، فبديهي أن

---

(140) صلاح محمود عثمان: المرجع السابق، ص 94.

(141) طالب الجنابي: نظرية التطور الداروينية، خرافة باسم العلم، دار الأضواء، ط1، 1989 ص 203.

(142) فرانكلين باور: الفكر الأوربي الحديث، القرن التاسع عشر، ص 102-103.

الداروينية مع الوجود العارض على أساس الأصل الوضيع للإنسان، وأنه مجرد حلقة في سلسلة تطور، تخضع لآلية حتمية صارمة – ككل الكائنات – سواء في نشأته، أو تطوره البيولوجي والحضاري.

« إن واقعة الحياة، ليست سوى واقعة صدفوية، كانت غير محتملة بدرجة قصوى... ومن ثم فإن معنى التطور لا ينطوي في ذاته، على أي هدف مباشر، ولقد اعتبر الداروينيون هذا التوجه الآلي، بمثابة خطوة حاسمة، على طريق تحرير البيولوجيا من أسر التفسيرات الميتافيزيقية الغامضة وانطلاقها إلى رحاب العلم الخالص »[143].

إذن العلم الحديث، ومنذ اكتشاف كوبرنيك ونيوتن، بدأ وبصورة تدريجية في إزاحة مفاهيم عديدة منها ،الغائية الكونية ثم الإنسانية، التي بدأت تتزحزح إلى الوراء لتفقد مكانتها ضمن منظومة المعارف الأوربية،و تحل محلها النظرة الآلية المادية، هذه النظرة سعت في البداية إلى تأسيس دين طبيعي، ثم دعت إلى حياة دون دين أصلا. وهكذا توالت الهزات التي عرفتها المسيحية ومؤسسة الكنيسة خاصة بعد الثورة الفرنسية التي أباحت وشجعت الإلحاد. إلا أن ما جاء به داروين كان الأخطر وهذا ما يقرره مفكرو وفلاسفة الغرب أنفسهم، من ذلك ما ذكره جارودي.

«... وفقد عالم الإنسان مركزه بعد هذا في علم الحياة على يد داروين، وذلك لأن داروين استبدل بهذه الحقبة التاريخية القصيرة التي تحدث عنها الكتاب المقدس على مدى ستة آلاف عام من الحوار بين الإنسان والله، تلك الحقبة الطويلة، التي روت تلك الملحمة البربرية التي لم يكن المليونان من سنوات التاريخ، وما قبل التاريخ فيها إلا مرحلة خاطفة في المسيرة الشاملة للحياة في كوكبنا، ولتاريخ كوكبنا الأرضي في الكون »[144].

وبهذا تخرج الداروينية عن نطاق العلم، لتتحول إلى اتجاه فلسفي وإيديولوجي كما هو واضح من الاستغلالات الواسعة التي عرفتها النظرية في أغلب حقول المعرفة. ففي السياسة نجد مقولة « البقاء للأقوى » باتت هي التي تحكم علاقات المجتمع الدولي، وفي علم الاجتماع سبنسر يعالج كل قضاياه وفق رؤية تطورية. وفي الأخلاق، وحتى في علم النفس كما تنبأ داروين، فإن نظريته قلبت موازين القوى النفسية والعقلية، وبذلك « فقد عالم الإنسان هذا مركزه على يد التحليل النفسي، عند فرويد، الذي قدّم للإنسان صورة قوامها مجموعة كبيرة من القوى المتباينة، ومن الخيوط المتشابكة، أقبلت عليه من كل صوب ومن بعيد جدا، وتكوّنت النفس البشرية من العقد المخيفة لتلك الخيوط، وهي عقد قابلة دائما لأن تفلت من أيدينا وينفرط عقدها [145]، لتظهر في سلوكات لاإرادية ولاشعورية تفتقد للوعي الإنساني، وللفعل الحر المسؤول. ويتطور علم النفس إلى ما يعرف بعلم النفس الرياضي أو الذرِّي، الذي يترجم المشاعر الوجدانية إلى مجرد تفاعل عصبي، لا يختلف عن تفاعل الذرات، بل ويحاول

---

(143) صلاح محمود عثمان: الداروينية والإنسان، ص 108-109.

(144) جارودي: نظرات حول الإيمان، ترجمة يحيى هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1983 ص 294.

(145) المرجع نفسه، ص 294.

قياس التفاعل بلغة الحساب والأرقام. إن تأثير داروين كان بعيدا بحيث مس مختلف الدراسات الإنسانية متجاوزا بذلك البيولوجيا.

ه- أثر النظرية على بعض العلوم:

ما أكثر فروع المعرفة التي استلهمت التطور كمفهوم ووظفته، كما سنبينه بإيجاز من خلال ذكر بعض الأمثلة.

الأنثروبولوجيا: اهتمت بدراسة الإنسان من خلال فهم ماضيه، من هنا اهتم الاتجاه التطوري الأنثروبولوجي بدراسة الأصول وتخمين البدايات الأولى للنظم مثل: ما أصل: الدّين، اللغة، القانون... أي الوقوف على الأصول التي صدرت عنها النظم والأشكال الاجتماعية[146].

الأنثروبولوجيا وظفت مبادئ داروين وأضافت عليها، بإبراز التطور الاجتماعي غير العضوي، وهكذا انتقل التطور من حقل البيولوجيا إلى الأنثروبولوجيا ومن أشهر الباحثين في هذا الاتجاه نجد إدوارد تايلور وجيمس فريزر.

علم الاجتماع التطوري: وربما النموذج فيه هربرت سبنسر والذي وافق داروين، وكلاهما استلهم واستفاد من الآخر، ودون الدخول في تفاصيل علم اجتماع سبنسر، نقف فقط على ميكانيزمات التطور الاجتماعي عنده.

1- الحرب:

لكي يصل المجتمع إلى التطور، فإن وسيلته في ذلك، هي الحرب وفقا لقانون البقاء للأصلح، وذلك بالقضاء على الأفراد غير الصالحين، وإبقاء الأفراد الصالحين في الدولة، وقد استخدمت نظريته لتوطيد دعائم الاستعمار ولتبرير التمايز الطبقي على أساس من التفاوت الفطري بين الأفراد والأقوام[147].

2- الصراع:

وتقوم الحرب بسبب الصراع، وهو ما يبرر الزعم القائل بتفوق بعض الشعوب والأمم مثل الأنجلوسكسونية والآرية. وهو ما تبلور في الأيديولوجيا النازية مع هتلر الذي طبق الفكر التطوري بصرامة على أفكاره، وحاول الاستفادة من قوانين التطور من خلال قواعد الصحة النازية: إبادة

---

[146] قباري محمد إسماعيل: علم الإنسان، منشأة المعارف، الإسكندرية، (د.ت.ط)، ص 15.

[147] حاتم نصر الشرياتي: موسوعة الخلق والنشوء، مكتبة الإيمان، المنصورة، 2003، ص 49.

المعوّقين والمتخلفين عقليا وأفراد الأجناس الأخرى الدنيا في السلم التراتبي لبني الإنسانية. كذلك نجد الفكر الصهيوني طبق البقاء للأقوى والأصلح... من خلال الموقع الدار ويني و النيتشوي[148].

---

[148] عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر المعاصر لبنان، دار الفكر سوريا، ط$_1$، 2002، ص 104.

3- اللاعدالة:

وهو ميكانيزم يلزم ضرورة عن الصراع، الذي أدى إلى وجود ثنائية القوي والضعيف، الغالب والمغلوب، وأصبح الخير في الغلبة، والتفوق في الانتصار. وهنا نلحظ تغير معيارية الأخلاق في حد ذاتها وتغير منطق السياسة والاقتصاد... .

و يمكن القول « أن الصراع من اجل الوجود، بل وكل ترسانة الفكر الدارويني وأتباعه أبعد من الإيحاء بمستقبل يسوده السلام والتعاون، وينتفي فيه الإحباط وتنتهي المعاناة... صفوة القول أن مضمون الداروينية بالنسبة للأخلاق والسياسة، قد يبدو مناقضا أكثر منه مؤيدا للتقليد الموروث عن التنوير المفعم بالأمل الذي كان يؤكد إمكانية التحول السريع إلى حياة أفضل »[149] كما بشر به أنصار التنوير، فالإنسان خان التطور، بنفسه، عندما قدّم قيما هوت بالإنسان بدلا من أن ترفعه: الحرب الكراهية، الظلم، السادية، ويكفينا أن نشير فقط لما يسمى « بالحرب البيولوجية » التي تدمر الإنسان دون أن نسمع دوي السلاح، فالأغذية السامة والمحوّرة وراثيا، تضمن الانتصار في معركة الوجود والبقاء للأصلح، دون مواجهة الخصم أو العدو، ودون إحداث أدنى الخسائر.

ومع ذلك لا يحبذ الاسترسال في نظرة التشاؤم هذه، فبرغم الغلو، والرفض للغائية ولتفرد الإنسان، وللتصور الديني للعالم، وما فيه من ظواهر، إلا أنه ليس رفضا مطلقا عند جميع الناس، بدليل ما صدر وما يصدر من ردود أفعال من قبل مفكري وفلاسفة الغرب، ضد هذا المنزع الآلي، وضد الإلحاد في محاولة لرد الاعتبار للوجود الإنساني ولغرضية العالم.

---

[149] كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ص 222.

الفصل الخامس

أثر النقد التاريخي والعلمي في المسيحية المعاصرة

من خلال الفصول والمباحث السابقة، يتبين أن المسيحية تعرضت لنوعين من النقد: نقد مباشر سُلّط على النص المقدس، وقاد إلى نتائج تطعن في أصالته، وآخر غير مباشر أدى إلى تصادمها مع العلم، الذي لم يقصد أبدا أن ينقد الدّين أو النص المقدس، لأن هذا خارج عن دائرة اهتمامه وتخصصه، ولكن النتائج التي أعلنها مع الثورة العلمية سواء في علوم المادة الجامدة أو الحية، قادت كما رأينا إلى تصادم وصراع مع الدّين ورجاله، وبهدف الإحاطة بتطور الأحداث خاصة على المستوى المعرفي، فإننا نحاول الإجابة على أسئلة إشكالية تكشف عن التطور الحاصل.

كيف هو الوضع الذي آل إليه الكتاب المقدس بعد هذه السجالات القوية مع المعارضين له والمشككين في مصداقيته؟

ترى هل بقيت له سلطة ما، وهل يمكن أن يقدّم لنا تفسيرا للعالم والإنسان بعد التفسيرات التي قدمتها الفيزياء والبيولوجيا والعلم الحديث ؟

هل فعلا يفي هذا العلم الحديث بمطالب الإنسان، ويعوضه عن أي تفسير لاهوتي أو ميتافيزيقي لمشاكله واحتياجاته؟

هذا ما نحاول الإجابة عنه من خلال مباحث الفصل الأخير.

المبحث الأول- أثر النقد العقلي للنص المقدس:

رأينا نموذجين لهذا النقد في القرنين السابع عشر والثامن عشر مع سبينوزا وفولتير، هذا التأسيس و الاجتهاد كانا كافيين لتتعمق طريقة النقد التاريخي في أسلوبها ومناهجها خاصة في القرن التاسع عشر، مع اللاهوتيين الألمان الذين تأثروا كثيرا بالمنهج التاريخي وطبقوه في دراسات مستفيضة على التوراة والتاريخ الديني. لكن الذي حدث أنه « حين طُبقت مقاييس البحث، التي طُبقت على دراسة فرجيل وهوميروس وسجلات القرون الوسطى وتواريخها، لم يبق للناس مناص من الاعتقاد بأن الكتاب المقدس، يتضمن أساطير الشعب العبراني الأولى، واختباراته واكتشافاته الروحية المتأخرة، خلال فترة طويلة من الزمن، وأن محاولة النظر إلى « الكتاب الإلهي » على أنه قطعة واحدة، وعلى أنه بجميع أقسامه واحد من حيث الوحي والقيمة، إنما هو أمر مستحيل »[1]. وأمام هذه الاستحالة التي تؤكدها طرائق علمية بعيدة عن الإيديولوجية أو المراوغة، ورغم غلو بعض التأويلات التي أقيمت على أساس نتائجها، والتي ردت الدّين والكتاب برمته إلى فعل لا يتجاوز الأسطورة، رغم هذا فإن ردود الفعل تباينت سواء من قبل المؤمنين أو الفلاسفة العقلانيين المؤمنين أيضا، إلى جانب رد الفعل الرسمي للسلطات الدينية المسيحية الكنسية. لكن المؤكد أن الحرج والصعوبات، كانت تمس جميع هذه الفئات المؤمنة، أيا كانت منطلقاتها وطرق إيمانها.

أ- العقلانية الدينية بين معطيات النقد والموقف الكنسي :

أنصار العقلانية الدينية يسعون إلى إقامة إيمانهم على أسس عقلية متينة إلا أنهم وجدوا أنفسهم في أوضاع غير متكيفة تماما، والتي اضطرت بعضهم إلى إعادة ترتيب وضعه، على أساس نتائج النقد الذي تم. « إنهم بوصفهم مؤمنين، مطالبون بالاعتقاد بأن الكتب التي يذكرها مجمع ترنت ***Trente***[*] هي « الكتب المقدسة »، يقول هذا (المجمع) إذا لم يأخذ أحد بهذه الكتب، على هذا المنوال « كلها » بجميع أجزائها كما جرت العادة بقراءتها، فلتنزل عليه اللعنة. وفي سنة (1870)، يكرر مجمع الفاتيكان الحملة: اللعنة على من لا ينظر إلى (الكتب المقدسة) كلها بجميع أجزائه وكما يحددها مجمع (ترنت) نظرة تقديس وموافقة للقانون الكنسي »[2]. هذا من جهة.

---

[1] راندال: تكوين العقل الحديث، ص 237.

[*] مؤتمر عقد 1545-1563 حدد دستور الإيمان.

[2] ألبير بايه: الثورات العقلانية، ترجمة عادل العوا، دار شمأل، 1996، ص 39.

من جهة أخرى النقد التاريخي وغيره من أنواع النقد المسلط على الكتاب المقدس مستمر في أبحاثه، لا يعبأ بمثل هذه اللعنات، بل مستمر في مناقشة أصالة الكتاب، بل إن الدراسات اللاهوتية النقدية للكتاب في الغرب تحظى باهتمام المختصين.

« وقد كشفت الدراسة الدقيقة للنصوص من أجل معرفة واضعيها، وتواريخ وضع مختلف أقسامها، وهو ما يسمى « بالنقد الأعلى » عن وجود تباين، أساسي مع الاعتقادات التقليدية، والأوامر المتباينة التي يُزعم أنها من عند الله، جعلت التوفيق بين النظرة البروتستانتية القديمة القائلة بأن كل كلمة، وكل نقطة، إنما هي وحي إلهي حرفي، وبين الإيمان بحكمة الله وتعقله أمرا في غاية الصعوبة »[3].

وهذه الصعوبة يتمثلها المؤمن الذي يريد أن يتعقل إيمانه، أكثر من غيره فكيف يكون وضعه، ووضع العقلانية الدينية ككل اتجاه « هذه الطرائق الأكيدة، وهذه النتائج المتينة؟ فإذا نظرت هذه العقلانية إلى الزائف على أنه صحيح، لم تبق عقلانية، وإذا نظرت إليه على أنه زائف أصابتها اللعنة »[4].

وهنا تباينت ردود الأفعال، فهناك من سلّم بصحة الكتاب، وبقي مؤمنا تحت مظلة الكنيسة الكاثوليكية، التي أصرّت على رفض كل نتائج النقد. بينما اتجاهات أخرى مثل النزعة الإنسانية، والبروتستانت، والمؤمنون العقلانيون، ولأجل معرفة الحقيقة، فقد طبّقوا بأنفسهم القواعد التي تمكّن من إظهار صحة النص كليا أو جزئيا وإظهار معناه الحقيقي، وتوصلوا تدريجيا إلى نتائج يقينية، تشبه في يقينها نتائج العلم المادي مما أدى إلى تفجير الوضع، خاصة مع السلطات الكنسية[5].

ويزداد الوضع احتقانا، بالذهاب بالنقد إلى حدود بعيدة نتيجة التأثر بالدراسات اللغوية والأدبية ومناهج تفكيك النص... والتي قادت بعضهم إلى إنكار وجود عيسى التاريخي من خلال الوثائق المتوفرة، أو إنكار ألوهيته... وغيرها من النتائج التي صدمت الكنيسة وشعور المسيحي المؤمن عموما.

وهذه الصعوبة للتذكير، لا تتعلق بمسألة المعجزات، فهذه لم تثر إشكالا حتى عند العقلاني المؤمن، لأن لها منطقها الإيماني، إلى جانب دلائل أخرى كالتي ثبتت بالتواتر، لكن الإشكال يصدق على النص من حيث التشكيك في أصالته ومصدره، بل في تناقضاته الصريحة والواضحة بين نسخة وأخرى، بين إنجيل وآخر والأمثلة كثيرة منها:

---

[3] راندال: تكوين العقل الحديث، ص 237.

[4] ألبير بايه: الثورات العقلانية، ص 40.

[5] المرجع نفسه، ص 38.

« المؤرخ يلاحظ أن (يسوع) في (مرقص) يصرح بأنه يجهل موعد القيامة[6] والمؤمن يترتب عليه قبول أن (يسوع) لا يخفى عليه شيء.

ما العمل بازاء صعاب بمثل هذا العُسر؟ أجل قد يميل الفكر الكاثوليكي إلى القيام ببعض تنازلات للفكر العلمي، ومن هذا الميل وُلدت نزعة الحداثة. ولكن أخيرا من الواضح أن ليس في وسع الكنيسة التظاهر بأنها مرنة حيال (رينان ***Renan***)[*] أو (لوازي***Loisy***) أو (جنيبر) مرونتها حيال (كوبرنيك) »[7].

وهكذا صدرت مراسيم الهجوم والتحريم، على مثل هذه الدراسات، وعلى أصحابها ومرسوم تحريم الحداثة ملفت للانتباه، لأنه أتى في صيغة «القسم اللاحداثي» سنة 1910 « ينبغي على العالم الكاثوليكي، لكي يظل كاثوليكيا، أن يقسم على تفسير (الكتاب) في ضوء تعاليم (الكنيسة) »[8].

كيف يفعل الكاثوليكي المؤمن العقلاني في آن واحد، هل يرفض المنهج العقلي وبالتالي يتنازل عن عقلانيته، ليحتفظ بإيمانه فقط، أم يضحي بدينه في سبيل عقلانيته؟

وأمام هذا الوضع ضحى البعض ليس بالدّين، ولكن بالكنيسة، وفاءا للنتائج التي توصلوا إليها وفق مناهج علمية دقيقة، مثل (لوازي، هوتان، جنيبر) والبعض ظل وفيا للكنيسة مثل الأب (لاكرانج).

وتتصاعد الصعوبات أكثر مع نتائج « علم الأديان المقارن » فالمقارنة بين عقائد المسيحية ومثيلاتها وسط العالم الروماني، كشفت عن وجود عقائد متشابهة جدا باتت معلومة عند المهتمين والمختصين، الوثنية نفسها تقدم عقيدة الفداء والمُخلص والخطيئة والعذراء[*].

بل هذه المقارنات قادت إلى نتيجة مفادها، أن انتصار المسيحية على ديانات الخلاص التي تشبهها، أو انبثقت عنها، هو انتصار سياسي لا أكثر.

وحاول البعض أن يتقدم بحل، إذا تم النظر إلى الكتاب المقدس، « على أنه عمل عقول بشرية تأثرت تأثرا عميقا بحس إلهي في الأشياء، فإن كل صعوبة تزول وتصبح الكتب المقدسة سجلا للمحاولات الأسطورية والخيالية الأولى من أجل فهم العالم ومعناه، وللشعر المقدس، وللقوانين الدينية

---

[6] مرقص 32/13، « وأما ذلك اليوم، وتلك الساعة، فلا يعلم بهما أحد، ولا الملائكة الذين في السماء، ولا الابن، إلاّ الأب ».

[*] Ernest Reman (1823-1892) مؤرخ للفلسفة وللمسيحية درس ليكون قسيسا، لكن إيمانه بدأ يتزعزع لما تأثر بقراءة الكتب النقدية في تاريخ المسيحية والأناجيل، فتبين له أن الأسس التي تقوم عليها واهية من الناحية التاريخية، لم ير في المسيح إلا إنسان منقطع النظير، والأناجيل روايات تاريخية، تأثر بمدرسة توبنجن الألمانية في النقد التاريخي للمسيحية، أثار نقده ثائرة المتدينين والكهنوت الفرنسي، بدوي عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ج$_1$، ص 548.

[7] ألبير باية: الثورات العقلانية، ص 44.

[8] ألبير باية: المرجع السابق، ص 45.

[*] لتفصيل أنظر: ألبير بايه: ثورات العقلانية، ص 46-47.

والمدنية، وللرسالات النبوية المنبعثة من أرواح نبيلة، وكلما توسعت الدراسات في الديانات المقارنة ونشوئها اتضح أن الكتاب المقدس المسيحي يبدو مماثلا، من جميع الجهات للآداب المبكرة والكتب المقدسة عن الشعوب والديانات »[9].

وهكذا تتسع الشقة بين منطق هذه الأبحاث أيا كانت تخصصاتها، وبين منطق الإيمان غير المصدق لنتائجها، المتمسك بصحة كتابه المقدس بشكل مطلق، وطبعا تأكد البعض أمام هذا الإفراز غير المتجانس، صعوبة التوفيق بين العقلانية أو البحث العلمي من جهة وبين رجال الدّين من جهة أخرى، والبعض لم ير ذلك صعبا فقط، بل مستحيلا، بينما سعى البعض إلى التوفيق بين حقائق مبرهن عليها، وأخرى يتعذر البرهان عليها. وفي قبول بعض العلماء لتحالف الإيمان والفكر الانتقادي فإن ذلك يبرز – ربما - بأن للقلب أسبابا يجهلها العقل[10]، ومعروف أن الإيمان قضية يلعب فيها القلب أو الروح دورا كبيرا.

هذه مقدمة عامة لتطور النقد المعاصر، والذي نحاول الوقوف على أهم إسهاماته من خلال بعض اللاهوتيين المعاصرين.

ب - جدل الدراسات النقدية المعاصرة للكتاب المقدس بين التأييد والمعارضة:

أشرنا في الفصل الأول إلى الدراسات النقدية للكتاب المقدس في الغرب، كيف نشأت وتطورت، ورغم استمرار مثل هذه الدراسات حتى يومنا هذا، وتحقيقها لنتائج هامة، إلا أنها مازالت في بداية الطريق، يقول شارل جنيبر:

« نستطيع اليوم أن نسجل الدراسات النقدية لأصول المسيحية ولتطور الكنيسة في سجل العلوم التاريخية، ولكن هذه الدراسات لم تحرز هذا التقدم ما قد يخيل لنا أنها قد أحرزته »[11]. هذا صحيح، بالنظر إلى تاريخ المسيحية وتاريخ العهد القديم الذي تعتمده المسيحية، لهما باع طويل، وتم اعتمادهما في سياق تاريخي معقد، وفي إطار نظام لاهوتي صارم مليء بلغة الأسرار، ولفك هذا التعقيد والوقوف على لغة الأسرار مطلوب من الباحث الجهد والصبر الكبيرين.

إن السياج الرهيب الذي أحيط به الدّين داخل أسوار الكنائس، وتحت رقابة رجالها ومتابعة محاكم التفتيش، يضاعف من حجم الصعوبات، والتي يدركها المختصون تمام الإدراك « لقد ظل المدخل إلى معرفة المسيحية الأولى، حتى منتصف القرن التاسع عشر محرّما تحريما باتا عن العلماء المنزّهين من الغرض، أي على هؤلاء الذين لا يعنيهم استغلال الحقيقة لمصلحة مذهب معين، بل يبغونها خالصة لوجهها »[12].

---

[9] راندال: تكوين العقل الحديث، ص 238.

[10] ألبير بايه: الثورات العقلانية، ص 48.

[11] شارل جنيبر: المسيحية نشأتها وتطورها، ص 14.

[12] المرجع نفسه، ص 15.

وفي الحقيقة تأثير عملية التحريم، مازال مستمرا لدى العامة من المؤمنين التي ترى في محاولة قراءة النص المقدس قراءة علمية أو نقدية، أو حتى تأملية تفسيرية محاولة آثمة لأن فكر العامة، مازال « تحت التأثير الأول للتربية المسيحية، التي قبلها أو اضطر إليها بادئ ذي بدء، لا يجادل فيها، ولا يشغل فكره بها، خاضعا في سذاجة ساذجة، لما افترض من محرّمات، متجنبا تلك الأبحاث التي رأى أن تعاليم الكنيسة تغني عنها، وتنهي عن قراءتها، مؤمنا أن الإقدام عليها جزء من عمل الشيطان، يؤدي بالنفس إلى التهلكة »[13].

ثم إن استهجان النقد والجدل حوله طبيعي في الحقيقة، خاصة في البلاد الغربية، التي لم تعرف مثل هذا النوع من الدراسات إلا حديثا، فقد « خلت قرون بالنسبة إلى التوراة في عهديها القديم والجديد، والناس عبرها يكتفون بقبولها على حالها وقراءتها لم تكن تسمح إلا بتمجيدها بتأملات مبررة، لأن أي اتجاه إلى نقدها كان يعتبر إثما »[14].

لكن على النقيض الاتجاه العقلاني والعلماني عموما، غامر ودرس النص المقدس، مسلطا عليه كل أدوات النقد المتاحة، وهو الاتجاه الذي فرض نفسه، بعد قرون المنع والتحريم، وفعلا « تمّكن نقد النص – وقد اصبح اختصاصا علميا – من كشف وإذاعة مسائل ذات أهمية تطرح نفسها »[15].

وأمام هذا الوضع، ما كان على رجال الدّين إلا الدخول في عملية النقد هذه مسايرة للنزعات العقلانية، معلنين أنهم يهدفون إلى كشف الحقيقة، لكن العكس هو الصحيح، إن هذا الفريق يلجأ إلى أساليب ملتوية لإبقاء الأمور على حالها وحجب الحقيقة مما يتعارض مع النزاهة العلمية، وأمام هذا السلوك، لم يملك الناقد بوكاي إلا أن يعلّق « كم هي مخيبة للآمال تلك المؤلفات التي تدّعي أنها ناقدة، في حين لا تقدم إزاء صعوبات الترجمة إلا بعض التوسعات التقريضية الهادفة إلى تغطية ارتباك المؤلف... ولا يمكن إلا التأسف – وصد كل منطق – على الموقف الهادف إلى تبرير الاحتفاظ في نصوص الكتب التوراتية ببعض الفقرات الملطخة بالعيوب »[16].

لكن أي تغطية مستحيلة، وأي تبرير غير مقنع، مادام النقد يعمل بكل جد لكشف الحقيقة دون أن يجامل أي طرف كان، ثم إن رجال الدّين المتعصبين يتخيلون أنهم بهذه الأساليب الملتوية، يدافعون عن الدّين، لكن فعلهم هذا يضر بالدّين لأنه في حال اكتشاف الخدعة فإن رد الفعل يكون سلبيا وقويا.

---

(13) موريس بوكاي: التوراة والإنجيل والقرآن الكريم والعلم الحديث، ترجمة نخبة من الدعاة، دار الكندي، لبنان، ط2، 1978، ص 10.

(14) المرجع نفسه، ص 16.

(15) المرجع نفسه، ص 10.

(16) موريس بوكاي: المرجع السابق، ص 10.

هكذا نلاحظ أن النقد جاري فعلا رغم الجدل الذي يثيره والاعتراض عليه خاصة من قبل السلطات الكنسية الرسمية، هذا النقد تواجهه كما ذكرنا العديد من الصعوبات وعلى رأسها مشكلة النصوص في حد ذاتها.

ج- مشكلة تحريف النصوص المقدسة:

وتعد على رأس الصعوبات، لأن نصوص الكتاب المقدس « تمتاز عن سائر النصوص الأخرى، بضعف السند والاضطراب وعسر التحقيق »[17] ومعلوم أن تحقيق أصالة النص هو حجر الزاوية في النقد التاريخي، والذي يعد شرطا لإعادة بنائه والوثوق به ولو جزئيا، من هنا نجد الناقد يتساءل عن الهدف من عملية النقد في حد ذاتها « إن الهدف أول الأمر يفرض طرح سؤال أساسي هو: ما هي أصالة النصوص التي نملكها هذه الأيام؟ وهذا السؤال يستلزم اختبار الظروف التي تحكمت في كتابتها ثم في نقلها إلينا » [18]. وهو سؤال الأسئلة في حقل النقد التاريخي للنص المقدس بدليل اتفاق المشتغلين حوله، وكذلك اتفاقهم حول الكثير من النتائج التي توصلوا إليها.

ولكن ما يجب التأكيد عليه، أنه مهما يتوصل النقد إلى نتائج تطعن ضرورة في أصالة الكتاب، فهذا لا يعني نسفه كله، أو التشكيك في مصداقية الدّين كما فضل البعض، إن وجود تناقضات داخل النص، لا يعني غياب الحقيقة غيابا مطلقا ثم « إن وجود هذه التضادات والاستحالات والتناقضات لا يخدش الإيمان بالله مطلقا... ولكنها تثير فقط مسؤولية البشر، إذ ليس من أحد يملك قول ما كان يمكن أن تكون عليه النصوص الأصلية، وما هو نصيب الكتابات التي أملاها الهوى، وما هو نصيب تصرف البشر بالنصوص، كذلك التغيرات اللاشعورية للكتابات المقدسة » [19].

وفعلا المسؤولية، مسؤولية البشر، وليست مسؤولية الأنبياء، ثم إن البحث بوسائله المتطورة، وفروعه العديدة كفيل بإبراز الكثير من الحقائق، والتي نقف على البعض منها، وبداية مع العهد القديم.

1- أصالة نصوص العهد القديم:

بما أن المسيحية تؤمن بالعهد القديم، بل وتؤسس عليه الكثير من عقائدها، فهو أَوْلى أن يُوثق فيه، ولهذا نجد اللاهوتي المسيحي، لا يلج الإنجيل عند نقده حتى يكمل نقده للتوراة أو العهد القديم، وهذا ترتيب تاريخي صحيح.

---

[17] شارل جنيبر: المسيحية نشأتها وتطورها، ص 17.

[18] موريس بوكاي: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم الحديث، ص 10.

[19] موريس بوكاي: المرجع السابق ، ص 13.

بالنسبة لنتائج النقد، فالعهد القديم، لم يسلم من الطعن في أصالته، رغم أن الباحثين، كانوا يعتقدون أن الصعوبة تعترض الإنجيل أكثر، بالنظر إلى نقد مصادره. لكن واقع الأمر أثبت أن « أصالة أسفار التوراة أكثر تعقيدا مما كان متصورا في البدء »[20] مثلها مثل أصالة الأناجيل، ثم من المهم أن نعلم « بأنه كان في الأصل... كثرة من النصوص وليس نص واحد، ولقد كانت هناك نحو القرن الثالث قبل المسيح، ثلاثة أشكال لنص التوراة العبري على الأقل »[21]، والأدهى من ذلك أن الباحثين توصلوا إلى «أن أقدم نصوص التوراة العبرية، يعود إلى القرن التاسع بعد المسيح»[22] طبعا مع وجود ترجمات يونانية أقدم، لكن النص العبري الأصل متقدم جدا في الزمن كما نلاحظ، والمقارنة بين النسخ المعروضة والنسخ التي تكشفها الحفريات، قادت إلى أحكام جديدة، كما أيدت نتائج النقد السابق، فكما رأينا، سبينوزا وفولتير سلّطا نقدا تاريخيا على العهد القديم، والعمل متواصل الآن، بل وطرح الأسئلة أيضا، بوكاي يعيد طرح نفس تساؤل سبينوزا:

من هو مؤلف العهد القديم؟ إن أي شخص قد يطرح هذا السؤال، والذي تبدو إجابته سهلة، لأنه مذكور في مدخل التوراة بأن « الله » هو « المؤلف » مع أن الذين كتبوها هم بشر، لكن اليوم النظرية التي تنسب الأسفار إلى موسى « أهملت نهائيا باتفاق الجميع، ولكن هذا لا يمنع أن ينسب العهد الجديد إلى موسى أبوّته للأسفار الخمسة »[23].

وفي محاولة دفاعية، الكنيسة تشير إلى استدراك كاتب مقدمة التوراة الذي نبه بأنه يحتمل وجود إضافة بعض التفاصيل عن النص الأصلي، إلا أن ذلك لا يشوّه جوهر وحقيقة الكتاب. هذا ما تحتج به الهيئات الدينية الرسمية، بعد مقارنة وتحقيق النصوص المتعارضة والنسخ المختلفة، دفاعا منها عن صحة الإيمان وعن أصالة الكتاب. لكن الأمر مختلف بالنسبة للباحثين النقاد، إننا « عندما نرجع إلى مؤلفات مكتوبة من رجال دّين ليسوا مهيئين لتبسيط الفكرة إلى العامة، نرى مسألة أصالة أسفار التوراة أكثر تعقيدا » [24]، ودون الدخول في تفاصيل دقيقة نذكر الحوصلة التي توصل إليها بوكاي التي يؤكدها في كتاب تالي والذي سبق وأن أحلنا عليه يقول:

« العهد القديم هو عبارة عن مجموعة مؤلفات متفاوتة بطول النصوص وبالنوع، مكتوبة خلال فترة تتعدى تسعة قرون وبلغات مختلفة انطلاقا من روايات شفهية، وأن عددا من هذه الأسفار قد صُحّح

---

[20] المرجع نفسه ، ص 15.

[21] المرجع نفسه، ص 16.

[22] المرجع نفسه، ص 16.

[23] موريس بوكاي: أصل الإنسان بين العلم والكتب السماوية، ص 23.

[24] المرجع نفسه، ص 15.

وأُكمل في عصور متباعدة أحيانا عن بعضها البعض، ومن المعقول أن تتزامن الكتابات الأولى مع بداية الملكية الإسرائيلية حوالي القرن الحادي عشر قبل الميلاد، وظهور الكتابة في المحيط الملكي، هذه النصوص تشكل مقطوعات مبعثرة هنا وهناك في أسفار العهد القديم »[25].

وأكثر من ذلك، المختصون توصلوا إلى تحديد أربعة مصادر للتوراة، وبإجماع أيضا، بعد أن كان يعتقد بوجود مصدرين فقط.

وكتاب ريتشارد إليوت فريدمان المختص في اللغة العبرية، يوضح هذه المسألة بشكل جيد، ففي البداية اكتشف الباحثون أنه يوجد نصان مختلفان لعدد كبير من قصص العهد القديم، قصتان مختلفتان لعملية الخلق وكذلك لتاريخ الآباء، كذلك لا يغفل أن هذه النصوص تذكر الرب باسمين مختلفين « يهوا » و« إيل »، وهنا تم التأكد من مصدرين « اليهوي » و« الإلوهيمي ».

لكن هذه النتيجة لم تصمد لأكثر من ثمانية عشر عاما، حيث « اكتشف الباحثون أن أسفار التوراة الخمسة، لم يكتبها مؤلفان اثنان فقط، بل أربعة... إن نفس الشواهد التي أدت إلى اكتشاف اليهوي والإلوهيمي، أدت إلى اكتشاف مصدر خفي داخل المصدر الإلوهيمي، حيث أشارت عدة فروق إلى نوايا مختلفة تدعمها الحيلة ففي مجموعة القصص الثالثة، لوحظ اهتمام خاص بالكهنة، وكثرة القصص عنهم، وكذلك عن أحكام الكهنة وحساب الأعياد والمعايير والأعداد، ولقد سمي هذا المصدر باسم « الكهنوتي » واختصاره « ك»» [26] والذي يعد أطول مصدر.

إلى جانب مصدر رابع يتعلق بسفر التثنية الذي يرجع تأليفه إلى القرن الثامن أو السابع قبل الميلاد[27]، وهناك من رده إلى عصر متأخر جدا، هو القرن الخامس قبل الميلاد، وتغلب عليه الصفة القانونية وهو من عمل الراهب أوره[28].

لقد تم تحديد المصادر الأربعة في كتابة التوراة، ولكن هذه نقطة من بحر« فمن الواضح أنه لا تزال توجد فجوات، مثل أسماء مؤلفي المصدر اليهوي والمصدر الإلوهيمي. لكن مع هذا استمر تدوين العهد القديم ألف سنة ومئات أخرى من السنين حتى أضاف إليه المسيحيون العهد الجديد، إذا كانت هذه

---

[25] المرجع نفسه، ص 145.

[26] ريتشارد إليوت فريدمان: مَنْ كتب التوراة؟، ترجمة عمر زكريا، مراجعة أيمن حامد، دار البيان للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 46.

[27] أنظر موريس بوكاي: أصل الإنسان بين العلم والكتب السماوية، ص 148.

[28] راندال: تكوين العقل الحديث، ص 238.

السنوات الطويلة قد مرت على تدوينه، فليس من الغريب أن تمر ألف سنة أخرى على حل هذه الألغاز »[29].

النقد بكل مستوياته أثمر كما نلاحظ نتائج حازت اتفاق جميع الباحثين وهذا يعطيها الكثير من المصداقية،كما يعطي الباحثين الثقة لمواصلة البحث، رغم دروبه الوعرة التي تحاول كشف الحقيقة، عبر قنوات عدة؛ لغوية، أدبية، أثرية تاريخية مكنت في النهاية من تقديم قراءة جديدة للعهد القديم، يقول إليوت فريدمان:

« لم تبق القراءة في العهد القديم، كما هي، ففي ظل المعلومات التاريخية غير العادية عن العهد القديم، نقرأ هذا الكتاب أكثر ونتعمق في بحثه، بل نستطيع أن نقرأ صفحة واحدة من العهد القديم، ونعرف ثلاثة أو أربعة مؤلفين قد كتبوها، كل من منطلق تجربته الشخصية، وفي أوقات تاريخية مختلفة مدتها تتجاوز الألف عام مما يجعل البحث في بدايته. »[30].

لكن رغم هذه النتائج الموضوعية، الدقيقة، فيما يخص كتابة الأسفار الخمسة عدة مرات ومن مؤلفين عديدين أيضا، إلى جانب أجزاء أخرى من العهد القديم، إلا أنه مازال من يُصر أن هذه مجرد زيادات ليس إلا.

« وإنه لمن المؤسف أن نرى الإبقاء على المفاهيم الخاطئة عن العهد القديم مبسطة بين أيدي الناس »[31] بالرغم من أن الأسفار الخمسة « هي في مجال النقد للنص، المثل الأكثر وضوحا للتعديلات التي أجراها الناس في مختلف عهود تاريخ الشعب اليهودي، وللروايات الشفوية، وللنصوص المأخوذة عن الأجيال الماضية »[32].

هذا بإيجاز فيما يخص النقد المعاصر للعهد القديم، ترى كيف هو النقد الذي سلّط على الإنجيل أو العهد الجديد؟

---

(29) ريتشارد إليوت فريدمان: مَنْ كتب التوراة؟ ص 208-209.

(30) المرجع نفسه، ص 209.

(31) موريس بوكاي: التوراة والإنجيل والقرآن الكريم والعلم الحديث، ص 22.

(32) المرجع نفسه، ص 25.

2- أصالة نصوص العهد الجديد:

انتقال النقد من العهد القديم إلى الجديد، يثير صعوبات أكثر تعقيدا، لأن ما حدث في المسيحية من تطورات تاريخية، وما ألحق بالنص نتيجة هذه الأحداث أكبر بكثير، ثم إنه لا يوجد نص واحد أصلا، فإلى جانب الأربعة التي تؤمن بها الكنيسة توجد نسخ أخرى، وهي موضع اهتمام النقاد والمؤرخين، ثم لماذا حُرّمت، وعلى أي أساس تم اعتماد أربعة فقط؟ هذا من جانب، من جانب آخر يوجد في المسيحية ثقل عقائدي يفوق الموجود في التوراة؛ العقائد المسيحية خاصة التثليث والصلب والتجسد وألوهية المسيح، تشكل في حد ذاتها بحثا تاريخا مستقلا، يحاول معرفة أصولها البعيدة عن عيسى التاريخي بردها إلى عقائد سابقة عليها، وهذا يهم علم الأديان المقارن خاصة.

الذين كتبوا في الموضوع كثيرون وكلهم يجمعون على الصعوبات، وعلى التحريف الذي حصل، وعلى أن الكتابات الإنجيلية متأخرة في الزمن، ولم تصدر عن شهود عيان كما هو شائع في التعليم الكنسي، وكما يعتقده المؤمنون المسيحيون.

يقول ***Boismard***: « بالنسبة للعقائد التي نؤمن بها اليوم، لم تأت مع ميلاد المسيحية، أو في الغد، أو كذلك عقب صلب المسيح، الحواريون لم يؤمنوا بعد بأن عيسى إله، ولم يكن لديهم أي مفهوم عن سر التثليث، ولم يشكوا حتى في أن موت سيدهم يحمل قيمة ما تتصل بفداء أو خلاص، هذا ما أقره اللاهوتيون المعاصرون »[33].

والمتأمل في هذه الفقرة، يدرك أن ما وقف عليه المؤلف، خاصة وأنه اهتم بفجر المسيحية، وكيف تشكلت العقائد، وما توصل إليه من نتائج، يصب في جوهر المسيحية، لأنه يتعلق بالعقائد الأساسية للمسيحية، والمعتمدة بشكل رسمي. لكن الإشكال أو المفارقة، أن الحواريين ليس لديهم أي تصور عن هذه العقائد المعتمدة: ليس لديهم أي تصور عن التثليث، لم يربطوا حادث الصلب بعقيدة الخلاص، والأهم لم يؤمنوا أبدا بألوهية عيسى.

إذن نتائج النقد تقف على خط التعارض مع العقائد المسيحية المعتمدة لهذا فإن سؤالا مثل هذا يطرح نفسه: « في أي وقت وُلدت ونشأت أهم عقائد الكنيسة، وكيف تطورت تدريجيا، وأخذت شكلها الحالي » [34] لكن عقلانية وموضوعية الباحث، تشير إلى أن الإجابة عن الشق الثاني من السؤال والمتعلق بتطور العقائد المسيحية، لابد من تأجيلها إلى بحث لاحق، لأن الأولوية الآن تنصب على تحديد « الزمن » ، في أي وقت وبالتحديد ولدت هذه العقائد؟ ويمكن أن نستكمل السؤال بهدف

---

[33] *Marie- Emille Boismard : A l'aube du christianisme, la naissance des dogmes, P 7.*
[34] *Marie- Emille Boismard : A l'aube du christianisme, la naissance des dogmes, P 7.*

الإيضاح؛ هل وُلدت مع المسيح، أي هو الذي أتى بها، أم بعده؟ وإذا كانت بعد موته، من هم الذين قدموها وصاغوها بشكلها الحالي؟

وهكذا نلاحظ تعقد البحث، ويضرب ***Boismard*** مثالا على هذا التعقد « إنه من الواضح، أنه لعرض معتقد واحد، كالتثليث، فإنه يلزم إكمال ما ورد من معطيات في العهد الجديد، وذلك بالرجوع إلى الصراعات والخصومات التي سبقت مجمع نيقية 325م، والذي أصدر حكم الإعدام وبشكل نهائي على الآريوسية » [35].

أي للفصل في ميلاد معتقد التثليث، لابد من الرجوع إلى تفاصيل ثلاثة قرون ما بعد المسيح، و الشيء نفسه ينطبق على العقائد الأخرى، هذا يبرز صعوبة البحث وأكثر من ذلك الباحث يستشعر الخطر: « إنه يوجد خطر بحيث أن عددا من المفسرين واللاهوتيين وحتى المحنكين لم يستطيعوا تجنبه دائما » [36]. و الخطر الأكبر علاج الخطأ القديم بخطأ جديد، والتعجل في عرض النتائج، ولتجنب هذا، لابد من الاحتكام إلى النصوص الصحيحة، نعم النصوص الصحيحة لكن أين هي هذه النصوص؟ نحيل ثانية إلى ما قاله اللاهوتي الكبير جنيبر عند دراسته للمسيحية:

« وأول الصعاب التي تعترضها، نجدها في النصوص نفسها، التي تمتاز عن سائر النصوص الأخرى بضعف السند، وبالاضطراب، وعسر التحقيق، وأقدم هذه النصوص وأهمها – لأنها تتناول حياة المسيح والزمن الأول للعقيدة – هي تلك التي احتواها العهد الجديد » [37].

لكن إذا قلنا العهد الجديد، يعني الأناجيل الأربعة التي اعترفت بها الكنيسة رغم وجود تناقضات كثيرة بينها، لكن مؤلفي الأناجيل، وحتى ولو فُرض نسبة هذه الأناجيل إليهم، فإنهم في النهاية لم يكونوا شهود عيان على الأحداث، فمن هم الشهود الحقيقيون؟ وتجر الأسئلة بعضها البعض.

وبهدف إبراز مصاعب البحث والنقد التاريخي نقف عند إشكالية المصدر مصدر الأناجيل الأربعة المعتمدة.

2-1- إشكالية المصدر:

ما هو مصدر الأناجيل؟ كلمة مصدر باتت شائعة الاستخدام عند كل مؤرخي وعلماء اللاهوت المسيحي، و« كلمة « مصدر» « ***Source***»، لا تشكل اختلافا إنها تستخدم من طرف مؤرخي ومفسري

---

[35] *Ibid,P 7.*
[36] *Ibid, P 8.*

[37] شارل جنيبر: المسيحية نشأتها وتطورها، ص 17.

العهد الجديد، لتعيين الوثائق التي على أساسها يقومون بعملهم »[38] أي الوقوف على صحة المصدر خطوة ضرورية لكشف الحقيقة حقيقة المصادر وتمييز الصحيح من المنحول منها.

بالنسبة للمسيحية، كمصادر، توجد الأناجيل فقط، « على عكس البعض الذي يعتقد، أو يريد أن يعتقد غير ذلك، فالمسيحية لم تترك في العصور القديمة إلا كتبا، فلا آثار ولا رفات ولا صور، لا يوجد إلا نصوص وغالبا مسببة للدوران »[39]. وبالنظر لصعوبة البحث، فإن المشتغل في هذا الحقل كثيرا ما يستشعر اليأس مسبقا، فقد اقتنع البعض أن البحث عن مصادر العهد الجديد، أي حقيقة الأناجيل، كالبحث عن السراب والعدم، لذلك يسأل اللاهوتي:

« المسيحية التي تسيطر على العالم الغربي، قُرابة العشرين قرنا، هل في الإمكان اليوم العثور على أصلها، وتحديد نقطة انطلاقها؟ نعم توجد هيئة بحث تلزم نفسها بذلك، لكنها على ثقة، أنه يُفضل لها أن تعبث، بدل البحث عن النهر الذي يوجد منبعه في البحر »[40].

ورغم الدوار واليأس، فلا يوجد حل آخر غير الصبر والاجتهاد، إلى جانب هذا توجد النوايا الحسنة، فالباحث لا يفترض التناقضات مسبقا، على العكس يحاول أن يعثر داخل الأناجيل على ما يؤيد عقائد الكنيسة.

يؤكد ***Boismard*** « وبكل وعي، غالبا، أردنا أن نجد داخل العهد الجديد النصوص التي بإمكانها أن تؤكد الإيمان الحالي للكنيسة »[41]. ولتأكيد هذا أو نفيه أغلب الدراسات النقدية تركز على القرون الأولى للمسيحية، لأنه من خلالها يتم التأكد من مدى صحة الأحداث التي نقلتها الأناجيل، وهذه خطة عمل مشتركة بين اللاهوتيين المسيحيين.

« نريد إعادة بناء تكوين المسيحية، في أكثر من قرن بقليل، وذلك من خلال قراءة رسائل بولس، التي هي أسبق من الأناجيل، أي الكتابات الأكثر قدما في العهد الجديد، كذلك من خلال قراءة أعمال الرسل النص الوحيد، الذي يقدّم ما حدث في السنوات التي تلت موت المسيح »[42].

الملاحظ تم اعتماد خطة بحث تركز خاصة على القرن الأول من المسيحية لكن سؤال آخر يطرح: كيف تقرأ هذه النصوص وهذه الأناجيل؟

لقد تقدمت تقنيات البحث والتنقيب، وكذلك تقنيات قراءة النص تقدما كبيرا مكّن من الكشف عن الكثير من الغموض والأسرار، لهذا نجد اللاهوتي يقول وبثقة:

---

[38] *Gérard Mordillât, Géromé Prieur : Jésus après Jésus, l'origine du christianisme, seuil, France, 2004, P 9.*
[39] *Ibid, P 9.*
[40] *Ibid, P 9.*
[41] *Marie- Emille Boismard : A l'aube du christianisme, la naissance des dogmes, P 8.*
[42] *Gérard Mordillât, Géromé Prieur : Jésus après Jésus, P 11.*

« نقرأ، كيف تتحاور هذه النصوص فيما بينها، كيف تتجادل، كيف تجيب كيف تتجاهل، ونقرأ الخلاصات والنتائج التي استخلصها المثقفون المسيحيون الأوائل، آباء الكنيسة، وكذلك خصومهم الذين اعتبروا ملاحدة، وأصحاب هرطقة »[43].

ومن المهم جدا الالتفات بكل عناية إلى الخصوم، فدراسة الفعل، تستلزم دراسة الرد عنه أيضا، قراءة النصوص المعارضة للكنيسة، على قلتها، تكشف الكثير من الحقائق.

إذن العودة إلى المصادر هي الحل، لكن بقراءة مختلفة، لا تستند إلى فرضيات مسبقة أو مسلمات يقينية أو عقائد جاهزة « هذه المصادر يجب أن تستنطق وتسأل وينّقب عنها في تنافرها وتناقضها، لكي نصل إلى: كيف صنعت هذه المصادر التعصب الدّيني، كيف شكلّ كل اسم منها ثقلا داخل التاريخ، كيف تجيب كل جملة كيف أعيدت كتابتها، كيف اختلق نسب ثاني للمسيح عيسى؟ »[44].

إنه مشروع ضخم، عمل أكاديمي عالي المستوى، بصدد الإنجاز، يستنطق المصادر وهذا كله يندرج تحت ما يسمى بالنقد التاريخي للنص المقدس، والذي كشف أوهام كثيرة.

2-2- مؤلفو الأناجيل والوهم الشائع:

كل من يقرأ سيرة المسيح، من ميلاده إلى دعوته القصيرة جدا، إلى رد فعل اليهود على هذه الدعوة، يتبين الفشل أو الهزيمة التي مُنيت بها دعوته، آمنت به قلة فقط، وهذه القلة للأسف، لم يتسن لها القيام بمهام الدعوة بعده، لقد أخذ بولس زمام الأمور، وانتصرت مسيحيته على مسيحية عيسى نفسه.

لكن الوهم الشائع يخالف واقع الأحداث التاريخية الأولى، وعلى العكس من ذلك « يعتقد غالبية المسيحيين، أن الأناجيل، كُتبت من الشهود المعايشين لحياة المسيح الذين رتبوا من هذا الواقع شهادات لا ريب فيها من الأحداث التي شغلت وجوده ووعظه »[45].

هذا هو التعليم الذي نشرته الكنيسة، ومازالت تنشره للعامة من المؤمنين مؤكدة أصالة المصادر والأناجيل طبعا، مما يصّعب عملية التشكيك في صحة المصادر من جهة، وفي مصداقية مؤسسة الكنيسة من جهة أخرى، ثم إن هذا التعليم ليس حديث النشأة، لقد مرت قرون وأجيال والكنيسة تقول وتكرر بأن مؤلفي الأناجيل هم الشهود العيان للمسيح.

لكن الدراسة النقدية تقف على حافة النقيض مع هذه التعليمات الكنسية، خاصة وأنه بين الحين والآخر، تظهر وثائق أقدم، تكشف حقائق أخرى، من ذلك اكتشاف وثائق تعود إلى طائفة « اليهودية المسيحية » أو « جماعة الرسل الصغيرة » التي تعد أقدم أثرا من الأناجيل المتداولة، وكذلك وثائق

---

[43] *Ibid, P 11.*
[44] *Ibid, P 11.*

[45] موريس بوكاي: التوراة والإنجيل والقرآن الكريم والعلم الحديث، ص 55.

تشير إلى الخصومات مع بولس، والتي أدت إلى وضع فرضيات عديدة، تحاول أن تجد تبريرا لسير الأحداث.

وفي هذا المقام يمكن وضع العديد من الفرضيات، لكن فيما يخص الأناجيل فإننا نجد بوكاي يراهن على الكتابات المضادة تحديدا، لأنه ووفق تفكير منطقي « لو لم يكن جو الخصومة المثارة من انقسام الفكر البولسي لما وصلت إلينا هذه الكتابات التي بين أيدينا » كتابات القتال هذه « التي ظهرت في مرحلة الخلاف والنزاع بين الطائفتين... فقد برزت هذه الكثرة من الكتابات التي ظهرت عن المسيح، عندما كانت المسيحية ذات الأسلوب البولسي قد انتصرت نهائيا، قد كوّنت مجموعة نصوصها الرسمية « القانون » الذي أبعد كل الوثائق الأخرى التي لا تتفق مع الخط المختار من الكنيسة »[46].

أي هناك كتابات سابقة، لكن أُبعدت؟! هذا من جهة، من جهة أخرى المؤكد أن أولى الكتابات، التي ذكرت الأناجيل كانت بعد أعمال الرسل، ثم إنه لا يوجد تاريخ محدد لظهور الأناجيل، ولا وجود للنسخ الأصلية، ومع ذلك الكنيسة تقدم تواريخ محددة، باتت مرفوضة من كل الباحثين.

لكن يوجد اتفاق على أن رسائل بولس سبقت الأناجيل، التي عُرفت في وقت متأخر، رغم أنها حررت في بداية القرن الثاني « والترجمة المسكونية للتوراة تحدد الوقت الذي مُنحت فيه الأناجيل الأربعة، سمة النص القانوني، بأنه حوالي سنة 170م »[47].

هذا مع محاولة التأكيد أن مؤلفي الأناجيل رسل، أي أصحاب المسيح، وإن كانت هذه المحاولة عديمة الجدوى بالنسبة للباحثين المعاصرين، لأنه على فرض أنهم أصحاب المسيح، هذا يعني أنها حُرّرت في وقت مبكر جدا، لكن النقد أثبت أنها تحتوي على أفكار وتصورات، خارجة تماما عن المسيح وعن اليهودية، وبيئة فلسطين عامة لأنها أفكار تتصل بالمعتقدات اليونانية، الأمر الذي يؤكد أن الكتابات الإنجيلية أنجزت في وقت متأخر جدا، أو أعيدت كتابتها مرات ومرات لكن مع الإبقاء على نسبتها إلى أصحاب المسيح، وهذا تزوير.

وأمام هذا الوضع « إذا لم يكن بالإمكان اعتبار الأناجيل الأربعة موضوع البحث « كمذكرات » للرسل أو لصحابة المسيح، فما هو أصلها إذن؟ »[48].

وهنا يلجأ الباحثون لوضع فرضيات عديدة، أهمها أن أصحاب المسيح بلّغوا دعوته بصورة شفوية فقط، المدة تجاوزت الأربعين عاما، أما الكتابات التي تمّت بناء على جمع الأخبار والكلمات، فلا

---

[46] موريس بوكاي: المرجع السابق، ص 58.

[47] موريس بوكاي: المرجع السابق، ص 60.

[48] المرجع نفسه، ص 60.

أساس تاريخي لها، وإنما يمكن عدّها كتابات أدبية عبّر أصحابها عن محيطهم، كل بطريقته الشخصية ومفاهيمه اللاهوتية الخاصة به[49].

وهذا الكلام صادر عن أكثر من مئة اختصاصي كاثوليكي وبروتستانتي شارحين للعهد الجديد.

وفي الحقيقة رغم المبالغات ورغم تطرف بعض الأحكام، والتي كما أشرنا ألغت وجود عيسى التاريخي، فإن التأكيد على الصفة الأدبية للأناجيل، بات يشكل قناعة عند الكثيرين، لأن البحث التاريخي أثبت القليل من التعاليم التي نسبت للمسيح لكن النسبة الغالبة من الإنجيل لا علاقة له بها، لهذا نجد « بالنسبة للباحثين غالبا ما يقرأون نصوص العهد الجديد، وكأنها كتبت من قِبَل مؤلفين يشبهونهم »[50].

هذا الموقف يستند إلى حجة، ففي الإنجيل يتوفر الخيال الأدبي بشكل كبير وأكثر من ذلك يوجد الطرح الدرامي... هذا يستلزم تحمل المسؤولية وليس تبرير الأخطاء، لأن الأمر يتعلق بكتاب مقدس، يتعلق بكلمة الرب، وليس بكتاب عادي.

وأمام تعنت السلطات الكنسية وتجاهلها، وأمام « صمت الروايات القديمة، ولكن أيضا في مواجهة مسؤوليتها المتمثلة في صناعة، نص منسجم (ومحكم دراميا ورمزيا ولاهوتيا)، المؤلفون بالضرورة خضعوا « لمشروع كتابة » وسواء كتبوا بصورة جيدة أو سيئة، بنية حسنة أو بحيلة، إنهم – ودون الخوف من الوقوع في المبالغة – إنهم كتّاب ***Des écrivains »***[51].

هذه هي النتيجة التي يُقّرها اللاهوتيون المعاصرون، كتّاب الأناجيل، مؤلفون عاديون، ليسوا رسلا أو حواريين، ومع ذلك يبقى السؤال، من كتب الأناجيل، وكيف كتبها، يبقى سؤالا مطروحا لم تتم الإجابة عنه بعد.

---

[49] المرجع نفسه، ص 60.

[50] *Gérard Mordillât, Géromé Prieur : Jésus après Jésus, P 9.*

[51] *Ibid, P 10.*

المبحث الثاني- أثر النقد العلمي في اللاهوت المسيحي:

العلم كما رأينا، اصطدم مع الدّين، وتحديدا مع سفر التكوين وقصة خلق الكون والإنسان، لكن صدمة التطور كانت أشد على المسيحية، لذا ضحت الكنيسة بفيزياء سفر التكوين، مستندة إلى تبريرات أهمها أن الكتاب المقدس كتاب دين بالدرجة الأولى، وبديهي أن يتضمن أخطاء علمية، في حدود المعرفة التي كانت متوفرة آنذاك. لكن أصرت إصرارا شديدا على النصوص المتعلقة بآدم ، وصرّحت سنة 1923 مؤكدة أن « آدم أول البشر، وأنه خُلق راشدا، وأن جسده تحفة العمل الإلهي من حيث التناسب والعظمة والجمال والجلال، وأنه ملئ علما، وأنه كان قبل الخطيئة خالدا، وأنه عاش بعد الزلة حتى (930) سنة »[52].

هذا تصريح الكنيسة في القرن العشرين، لكن العلم يواصل أبحاثه، غير مكترث بمثل هذه التصريحات، فهو يدرس الفقريات وتطورها، والقردة القريبة من الإنسان، بل وتظهر مصطلحات للإنسان القديم على أساس الحفريات، فهذا إنسان (نيادرتال) وإنسان (كرو-مانيون) وإنسان (غريمالدي)... ويزداد حرج العَالِم الكاثوليكي وقلقه: هل يصر على إيمانه وعلى قصة الخلق التوراتية، أم يقبل بنظرية التطور وما تقدمه من حجج، ويستسلم ثانية لأحضان العلم؟ لكن الاستسلام هذه المرة قد يصيب مقتلا في مبدأ المسيحية ذاته[53]، على اعتبار أن عقيدة التطور تتعارض كلية مع عقيدة الفداء والخطيئة، التي تشترط كمال الإنسان الأول، وهي عقيدة تمثل المحور والقاعدة في المسيحية، والتراجع عنها، يعني ببساطة التخلي عن المسيحية.

وهنا بدأت أسئلة أخرى تطرح بهدف إيجاد حل: هل التعارض بين العلم والكتاب المقدس كبير إلى هذا الحد؟ ألا يمكن أن يتفقا، أو على الأصح إيجاد سبل لاتفاقهما؟

وبدأ العمل والتفكير معا لاتخاذ موقف، وتباينت ردود الأفعال فيما يخص التلاؤم مع العلم من عدمه، نميّز في هذه الردود الآتي:

أ- **المحافظون المعارضون:**

ويمكن نعتهم بالتيار المحافظ، الذي هدف إلى المحافظة على العقائد الأصيلة بحركة إحياء ديني ركزّت بالدرجة الأولى على الإيمان بالدّين وقيمه، لم ترى هذه الحركة « أي إمكانية لتسوية مع الروح العلمية والطبيعية المسيطرة... وبدت الحركات المتورعة الإنجيلية، بل الشعر الرومانطيقي العميق، وكأنها تُدير ظهرها للعالم الحديث باهتماماته ومناهجه ومثله العليا، وبدا أنه إذا أراد الدّين أن يزدهر، أن

---

[52] ألبير بايه: الثورات العقلانية، ص 37.

[53] المرجع نفسه، ص 37.

يتمّكن بقوة في قلوب الناس، فعليه أن يُهمل تماما ما حرص عليه الناس في حقول الاهتمام الأخرى »[54].

وكان أكبر مستفيد من هذه الحركة القوية إذا صح التعبير، هو الكاثوليكية لأنها كانت النقيض التام لروح القرن التاسع عشر، والتي رأت أن أي تسوية مع الاتجاهات العقلية والعلمية للعصر الحديث، أو أي تراجع، يعنيان الاقتراب من السقوط، فأدّاها ذلك إلى رفض كل أشكال الهدنة مع هذه الاتجاهات الحديثة، ووقفت وكأنها صخرة العصور، ضد موجات التجدد والإلحاد المتعاقبة، وجددت المرة تلو المرة مخالفتها للأفكار الحديثة[55].

ب - المحافظون الأحرار:

تيار ظهر داخل المسيحيين، لكن بشكل أكبر عند البروتستانت الذين قاموا بحركة إحياء وإنقاذ للدّين، لكن بشكل مختلف لا يدير ظهره للعالم الحديث، على العكس، إذا كان الدّين يهدف لأن يبقى حيا ينبض في قلوب الجماهير العريضة « لابد له أن يتمثل الحقيقة والمعرفة الجديدتين وأن يتآلف مع الشروط المتغيرة في العصر الحديث من فكرية واجتماعية. إن ما قام به أوغسطين بالنسبة للعصر الهلنستي، وما حققه توما الإكويني في القرون الوسطى، يجب أن يتم المرة تلو الأخرى، مادامت معرفة الإنسان تنمو وحياته الاجتماعية تتغير »[56].

وفعلا هذه الرؤية وجدت صداها لدى كل التيارات الأكثر محافظة فلم يعد الاتجاه لمعالجة القضايا ذات الطابع الفردي، وإنما الاهتمام بالأطر الاجتماعية، لتحقيق خلاص جماعي، وبالتالي هذا التيار لم يركز، على قضايا الجدال مع العلم وحاول تجاهلها والاهتمام بقضايا دنيوية إنسانية اجتماعية.

ج- تيار التوفيق والتسوية مع العلم:

وهو يفوق في عدده بكثير التيار المعارض للعلم، وعلى العكس رأى في فعل المعارضة، والتمسك بالتقاليد الدينية الحرفية، دعامة أكثر للانحلال والفساد، لذلك لابد من إيجاد حل في تسوية مع العلم، وعدم الفصل بين حدودي الإيمان والعلم. وبدأ الاجتهاد في هذا السياق بالاعتماد على تأويل النصوص بشكل يجعلها متوافقة مع العلم لكن المبالغة في هذا المسعى أدت إلى أن « أصبح شكل الدّين الذي يقدسونه شيئا مختلفا عما آمن به الآباء، وبدا لهم في صورته الجديدة، وكأنه كنز أزهى وأثمن،

---

[54] راندال: تكوين العقل الحديث، ص 213.

[55] المرجع نفسه، ص 214.

[56] المرجع نفسه، ص 215.

بينما بدا في نظر السلفيين وكأنه تمويه وسخرية »[57]. لكن هذا واقع الحال، والذي حقق نوعا من الهدنة وأزال حدة التوتر بين الموقفين العلمي والديني.

ولإيضاح هذا الموقف ندرج نموذجا اجتهد في ايجاد تسوية بين العلم والكتاب المقدس فيما يخص قصة وإشكالية الخلق.

د - نموذج من تكيف اللاهوت المسيحي مع نظرية التطور:

وهو موقف مكره أخاك لا بطل، فرجال اللاهوت اجتهدوا في عرض الموقف الجديد مستخدمين التوفيق والتبرير والتأويل... كمحاولة تقديم حل، يمتص حدة النزاع بين العلم والدّين من جهة، ولا يفقد جاذبية الموقف الديني من جهة أخرى، بحيث يبدو منسجما مع العلم ولا يعارضه، خاصة بعد انتشار المعارف العلمية عند أغلب الناس.

من هذه المحاولات مساهمة الأب اليسوعي بولاد الذي يقول ممهدا:

« حين نقارن بين قصة الخلق، كما وردت في سفر التكوين، ونشأة الكائنات وارتقائها من خلال نظرية التطور، قد يساورنا الشك في أهمية وجود إله خالق مادامت الأحداث، تتم بطريقة آلية طبيعية، بل قد نتصور أنه لا داعي إلى كائن اسمه الله، مادام التطور قد تكفل بعمل ما يلزم، ومادامت الطبيعة قد اكتفت بذاتها، لكن الحقيقة هي أن هذه المعطيات العلمية، ستساعدنا على اكتشاف مفهوم أدق وأعمق عن الله أولا وعن الخلق ثانيا »[58].

وفعلا هذا الذي سيطبقه، بإسقاطه مفاهيم النظرية الجديدة على النص المقدس في محاولة للتوفيق بينهما، مستخدما التأويل كتقنية في ذلك، محللا قضية الخلق سواء الخاص بالكون المادي أو الحي. ونقف عند استدلاله الخاص بخلق الإنسان والكائنات الحية عموما، على أساس أن القول بتطور شكل عداوة بين المسيحية والعلم .بداية يرى أن الخلق من خلال نظرية التطور، هو خلق من خلال المخلوقات وليس خلقا مباشرا بمعنى أن الله أراد « أن يشرك المخلوقات في عملية الخلق فنستطيع أن نصف الله بالسبب الأول، فتكون المخلوقات السبب الثاني »[59].

ليعطي أمثلة كثيرة، كخلق الطفل أو الجنين والذي في ظاهره هو عملية فسيولوجية ناتجة عن لقاء بويضة بحيوان منوي، هذا السبب الظاهر؛ لكن من وراء الستار، الله هو الذي ينظم هذه العملية، وكان بإمكانه أن يخلقنا بشكل فردي مغاير لكنه أراد أن يشاركنا في عملية الخلق « وهذا ما يجعل

---

[57] راندال: تكوين العقل الحديث ، ص 214-215.

[58] الأب هنري بولاد: الإنسان والكون والتطور بين العلم والدّين، دار المشرق، بيروت، ط1، 2000 ص 120.

[59] المرجع نفسه، ص 122.

الكائنات تشعر بأنها عملت شيئا والله يعطي الكائنات الإحساس والشرف بأنها تشاركه فعلا في الخلق »[60]. وهنا نجده يفسر آلية التطور نفسها من تولد ذاتي للكائنات، بمشاركة في الخلق، عن طريق قوى وضعها الله في الكائنات تعمل تلقائيا.

و يحصر بولاد عملية أو فعل الخلق في أربعة عناصر أساسية:

---

[60] المرجع نفسه، ص 122.

1- الخلق يعني إيجاد الشيء من العدم:

وهي معضلة النظرية التطورية ليومنا هذا فكما ذكرنا، داروين ذهب إلى النتيجة وعلّق السبب، سبب الحياة الأول، وكيف جاءت المخلوقات. و الخلق بمعنى الإيجاد من لا شيء، من العدم، تفسير يفرض نفسه ليس على اللاهوتي فقط، وإنما علماء كثيرون يقرونه ويفترضونه كبداية للخلق، واسترسالا مع الكلام السابق فالكائنات تشارك الله في الخلق، والله منحها هذا الإحساس، تشارك في مادة موجودة أصلا، بينما الله يوجد المادة والصورة معا.

ومازال مستمرا في عملية الخلق إلى الآن، و« لأنه خالق باستمرار، في داخل التطور، وفي صميم الطبيعة، فهو الذي يُخرج إلى الحياة أنواعا وأشكالا جديدة باستمرار، فالتنظيم والتنسيق هما نوع من الخلق، فمنهما من تخرج إلى الوجود مخلوقات جديدة، فالله لا يزال يعمل باستمرار »[61].

وهذا يبرر القول بالتطور من جهة، ويوجد تفسيرا لما ورد في نص يوحنا من جهة ثانية: « أبي يعمل حتى الآن، وأنا أعمل »[62]، تفسيرا ينسجم مع العلم الجديد إلى أبعد الحدود، فيما يخص خلق الإنسان، فهو ما يزال يخضع لعملية التطور بالنسبة للاهوت المتكيف، يقول:

« وبما أن التطور مازال مستمرا تحت أبصارنا، ومنذ ظهور الإنسان، وحتى الآن هناك تطور، نستنتج من ذلك أن الإنسان مازال في القالب، فالخراط الإلهي لم يخرج الشكل النهائي للإنسان، ومازال يعمل فيه حتى الآن، يرفع ويصنع ويعمل... الفنان الإلهي مازال على شاطئ الترعة يشكل في الإنسان، وهذا يعني أنه من الخطإ أن نعتبر أن الله، خلق الإنسان في الماضي، فهو ما يزال يعمل فيه ويخلقه، ونحن مازلنا بين يدي الله، يعمل فينا، وهذه النظرة صحيحة أيضا من الناحية العلمية، لأن العلم يقول: مازال التطور مستمرا، والإنسان بصورته النهائية لم يظهر بعد على الأرض » [63] . النص لا يحتاج إلى تعليق.

العنصر الثاني الذي يركز عليه هنري بولاد يتمثل في:

2- الخلق يعني استمرار وجود المخلوقات:

الخلق ليس في الإيجاد من العدم فقط، وإنما في استمرار الوجود، الذي يعني نوعا آخر من الخلق، عمل الله المتواصل هو الذي يمنحنا الوجود، وبالتالي فعل الخلق مستمر إن « الخلق عملية حاضرة، لذلك كل مخلوق، لم يُخلق في الماضي، بل يُخلق في الحاضر، فجميعنا في حالة خلق، أي في

---

[61] الأب هنري بولاد:المرجع السابق، ص 123.

[62] يوحنا: 17/5.

[63] الأب هنري بولاد: الإنسان والكون والتطور بين العلم والدّين، ص 123.

حالة علاقة مستمرة، بمن يعطينا الوجود والاستمرار في الخلق، هو أساس هذه العلاقة المستمرة بمن خلقنا ومازال يفعل » [64] وهذه نقطة أخرى تحقق الانسجام مع التطور ليصل إلى التبرير الثالث.

3- الخلق يعني نمو المخلوقات:

هذا هو المعنى الثالث للخلق، والنمو مرتبة أدنى من الاستمرار والإيجاد من العدم، لكن حين ننظر إلى الطبيعة ونمو الأشجار والكائنات الحية ونمونا نحن، « يجب أن تعتبر هذا النمو خلقا طبيعيا، أي أن الله، لا يكتفي بإيجاد هذا الشيء، ولا باستمراره في الوجود، بل ينّميه أيضا، أي يعطيه أن يكتمل بذاته »[65]. كما يقدم صورة رابعة للخلق.

4- الخلق يعني الطفرة:

وهو المعنى الرابع الذي يوظفه، ليبرر تحوّل الإنسان من الحيوان إلى ما هو عليه اليوم، فبعد أن يعرف الطفرة بأنها تغير في الكيف، لا في الكم، وتشكل خطوة هامة في التطور. هذه الخطوة ظهرت مرات عديدة في تاريخ نشوء المخلوقات، فالمادة بمعنى الجماد تحوّلت إلى مادة حية بفعل الطفرة « وحين تطوّرت الحياة إلى مرحلة معينة وبلغت نقطة حرجة أخرى، وبدت الحقيقة الكامنة فيها، وجدت في المخ مجالا لأن تظهر في وقت ما من تاريخ التطور، من حوالي 3 ملايين سنة، حين ظهر الإنسان الأول على وجه الأرض، وحدثت الطفرة بمعنى تحويل في النوعية، وأصبح الفكر أو العقل في هذا الكائن، الذي كان حيوانا وأصبح عاقلا، كيف حدث هذا؟ لا نعلم، لأنه لم يكن هناك أحد في هذا الوقت، ليسجل بالصوت والصورة هذا الحدث الهام »[66].

و يؤكد هذا اللاهوتي، بأن العلم لا علم له كذلك، لأنه لا يمتلك تفسيرا لهذه النقطة الحرجة لتحوّل الحيوان إلى الإنسان كما ذكرت الداروينية، وهذا صحيح. ويوكل مهمة التفسير إلى الفلسفة والدّين، هما بإمكانهما تفسير الطفرة والتحول، كما يوظف الطفرة بمعنى الخلق « هناك تحويل مطلق، وهذا ما نسميه خلقا من قِبَل الله بالمعنى الرابع للخلق: خلق الله الإنسان، أي حوّله من الحيوان إلى البشر، أي تدخل تدخلا خاصا في هذا التغيير»[67].

وهنا نلاحظ أنه تتبع التطور الدارويني خطوة خطوة دون أن ينفيه، لكن بالموازاة، الله داخل في عملية التطور سواء كان في الإيجاد أو الاستمرار أو النمو للمخلوقات.

بل يطرح سؤالا مباشرا:

---

[64] المرجع نفسه، ص 127.

[65] المرجع نفسه، ص 131.

[66] الأب هنري بولاد: المرجع السابق، ص 132.

[67] المرجع نفسه، ص 132.

أين دور الله في التطور؟ الله موجود وإن كان لا يُرى، نحن لا نشعر بتدخله، هو ابتكر طريقة آلية منظمة ومخططة للخلق، لكن المُلحد ينكرها ويدّعي أن الطبيعة هي المسؤولة عن هذا التخطيط والجمال والعبقرية والحنان أيضا، الموجودين في الطبيعة. وليبسط فكرته يقارن بين صنع المصنع، وخلق الله « كما أن المصنع الآلي يُخرج أشكالا وألوانا من الإنتاج، من دون أن ترى يدا تعمل بطريقة ظاهرة، كذلك أراد الله، أن ينسق كل شيء منذ البدء بطريقة متقدمة، فوضع قوانين جعلت كل ما ظهر، يظهر بدافع داخلي، بسنن خفية، وقوانين مطبوعة داخل المادة، لأن المادة تتبع قوانينها الخاصة، التي تجعلها تنتظم وتتوّحد عن طريق الجهاز العصبي، الذي أدى بدوره إلى بزوغ الفكر وظهور الإنسان »[68].

وفي الحقيقة الرجل يذهب بعيدا في تأويله ليوافق نظرية التطور، أبعد مما ذهب إليه ربما داروين نفسه.

5- تأويله للنص التوراتي:

جاء في سفر التكوين، ما نصه « وفرغ الله في اليوم السابع من عمله الذي عُمل، فاستراح في اليوم السابع من جميع عمله الذي عَمل »[69] يعلّق هنري بولاد على هذا النص بقوله:

« حين أقرأ الآية السابقة، في ضوء نظرية التطور، أستطيع أن أقول إن اليوم السابع للخلق لم يأت بعد، فنحن مازلنا في اليوم السادس، من سوء حظ الإنسان أن خلقه لم ينته حتى الآن، مازلنا لم نصل بعد إلى رتبة البشر، بل نحن في سبيلنا إلى ذلك، فالبشرية فينا هي مجرد مشروع، لم يتحقق منه سوى قدر ضئيل »[70] وهذا لا يناقض في رأيه النص، رغم أن الحقيقة الواردة في النص جاءت في صيغة فعل ماضي، فالله عَمل واستراح، إلا أن الإنسان يشذ عن ذلك بأبعاده الزمنية الثلاثة، ويبقى الزمن بالنسبة إلى الله فعل حاضر دائما؟!

ورغم هذا الإستمرا في عملية التأويل للتوفيق بين العلم والدّين، إلا أن هناك اعتراضا قويا، كيف نوفق بين تطور الإنسان وما جاء في الكتاب المقدس، من أن الله خلقه على صورته؟

بالنظر إلى المعاني السابقة لعملية الخلق، فالخلق كما يقول لم ينته بعد، مازالت أمامنا مراحل حتى نصير بشرا بالمعنى الكامل للكلمة، « نحن نكاد نخرج من الحيوانية، بعد 3 ملايين سنة من تاريخ

---

[68] الأب هنري بولاد: المرجع السابق، ص 134.

[69] التكوين: 2/2.

[70] المرجع نفسه، ص 135.

الإنسانية، وهذا يجعلنا نقول: من غير المعقول أن تكون هذه صورة الله، إذا شكلنا النهائي لم يتبلور بعد »[71].

بل هذا ينسجم مع ما ورد في أعمال الرسل « ولم يظهر بعد ماذا سنكون ولكن نعلم أنه إذا أُظهر نكون مثله، لأننا كما نراه هو »[72]. لكن لا ندري لماذا اللاهوتي لا يأوّل الشطر الأول من الآية ولا يذكره، « أيها الأحباء، الآن نحن أولاد الله » فمن غير المعقول أن يكون أولاد الله « الحيوانات » في تلك اللحظة « الآن » المهم يقتبس من النص ما يخدم الإشكالية المطروحة، ليصل إلى نتيجة هذا نصها: « هكذا نرى أن نظرية التطور كشفت لنا عن الإله الحي، في تيار الوجود، في صميم أجسادنا وقلوبنا في تيار التاريخ والسياسة والمجتمع، في الاقتصاد والفن، في كل ما هو جديد ونافع »[73].

و العملية نفسها يقوم بها رجل اللاهوت لشرح وتبرير خلق الكون كما ورد في الكتاب المقدس من جهة، وفسره العلم من جهة أخرى، ويعترف بالأخطاء العلمية الواردة في الكتاب المقدس، والتي في رأيه لا تؤثر فيه أو عليه، فبعد الدراسات النقدية التي سُلطت عليه، تم الاقتناع بأنه ليس كتابا علميا، ولا هو كتاب تاريخ أو فلسفة، ولا يهدف أصلا إلى إشباع الفضول العلمي للإنسان، إنه كتاب ديني روحي في المقام الأول والأخير، من هنا « لا نتعجب أن نجد بعض الأخطاء العلمية فيه، لأنه كان يستعمل العبارات والأساليب والمفاهيم السائدة في عصره، حتى يعبّر عن حقائق روحية عميقة، وهي الهدف المقصود منه »[74].

لكن التمسك بظاهر النص هو الذي أدى إلى الصدام مع العلم ليس إلا ،« لقد ظل الإنسان أسيرا لحرفية كلمات الكتاب المقدس مدة طويلة، ونتج عن ذلك تفكير ساذج وسطحي عن الله الخالق ، فتصورنا أنه يخلق بيده، وينفخ من فمه، ذلك لأننا أخذنا نص سفر التكوين حرفيا... ثم يأتي العلم ويقول: كلا لم يحدث هذا، فتشكك وتقول؛ إذن أين دور الله؟ ونوشك على الإلحاد »[75].

تعليق على التأويل المتكيف مع العلم:

هذا اللاهوت المتكيف، ربما يحاول إيجاد مخرج من لاهوت الأزمة ، وتبقى المحاولة لها قيمتها واجتهادها، وما أكثرها خاصة في العالم الكاثوليكي، لكن الأمر لا يتوقف عند هذه الحدود. فالتأويل والتوفيق، لا يعني الاستسلام في أحضان العلم وموافقته في كل ما يقول هذا من جهة، كما أن الاجتهاد

---

[71] الأب هنري بولاد:المرجع السابق، ص 136.

[72] يوحنا الرسول: الرسالة الأولى 2/3.

[73] هنري بولاد:الإنسان والكون والتطور..، ص 138.

[74] الأب هنري بولاد:المرجع السابق، ص 145.

[75] المرجع نفسه، ص 157.

في النصوص يجب أن يستند إلى ضوابط عقلية وأخلاقية، إذا لم نقل شرعية (دينية)، حتى لا يؤدي إلى ربط علاقات غير منسجمة، بل ومتناحرة للغاية بين عناصر مطلبي الدّين والعلم، لأنه في هذه الحالة، يفضل القول بأنه يوجد اختلاف جوهري في هذه المسألة، وتعلّق، حتى يظهر المستقبل جديدا يخصها، بدلا من توفيق غير مقبول، بل قد ينزلق إلى الميوعة وعدم تحمل المسؤولية.

فيما يخص موضوع خلق الكون، وعمره « الجيولوجيا واللاهوت، يمكن أن يتفقا، وذلك بتأويل الأيام الستة للخلق، بـــ: ستة عهود، ستة عصور... لكن فيما يخص الحياة والأحياء، واللاهوت يمتلك عددا من الآراء المحددة تماما، والتي يبدو من الصعوبة أن تتفاهم مع العلم »[76]. ومع ذلك حاول البعض أن يوجد، وبكل بساطة تفاهما، وأن يتجاهل ويتجاوز الأسئلة التي تطرح نفسها بقوة وإلحاح منها:

كيف كيّف هذا اللاهوتي النص المقدس حسب « الكلمة »، كلمة العلم هذه المرة، وهل وفق في ذلك أم لا؟ ثم إن هذا التأويل يثير إشكالا في حال التراجع عن النظرية العلمية، أو اكتشاف خطإ فيها أو تعديلها، بما أنها ليست حقيقة مطلقة، وهذا ما حدث مع الداروينية فالتراجع عنها بات معروفا عند الكثيرين، وهذا يوقع الموقف اللاهوتي المتكيف في أزمة أخرى.

لماذا كل هذه السلسلة من الحلقات المتعاقبة في الزمن، ومع ذلك يرسل الله ابنه ليخلص البشر، لماذا والبشر لم يصلوا بعد إلى مستوى الإنسان الذي يستحق التضحية؟ « لماذا فضل الله تحقيق هدفه عبر مراحل، بدلا من الوصول إلى الهدف مباشرة . هذا ما لا يذكره لنا اللاهوتيون المعاصرون، إنهم لا يقولون شيئا مهما أبدا، ولا حتى لتهدئة شكوكنا، فيما يخص روعة النتيجة التي توصلوا إليها »[77]، كما يرى راسل.

لكن واقع الحال، جعل الكثير من رجال الدّين ينظر إلى الأمر نظرة براجماتية وبما أن واقع الحال، يقر النصر للعلم على المسيحية فما كان لأنصارها إلا أن انحازوا للعلم، ووضعوا أنفسهم في حزب التطور أو في صفه، بل استنبطوا حججا،وكما يذكر بولاد فإن التطور هو تقدم لفكرة وجدت منذ البداية في ذهن الله[78]، رغم ما في هذا الرأي من تعسف وتجاوز.

غالبية المسيحيين المؤمنين اليوم، يعتقدون أن القسم الأكبر من العقائد المسيحية، والتي وجدت في العصر الوسيط، لا معنى لها، بل وتشكل عائقا للحياة الدينية في حد ذاتها، لهذا كل النصوص

---

[76] *Russel : Science et religion, P 49.*
[77] *Ibid, P 60.*
[78] *Russel : Science et religion, P 60.*

المزعجة والمحيّرة، الواردة في الكتاب المقدس، أولت بطريقة مجازية أو شكلية ***Allégorique ou Figurative***[79].

وعموما يمكن القول فيما يخص الخلق « إن عالم البيولوجيا من حيث كونه – عالما – يقنع في البداية، بوصف ظاهرة التطور، وتعداد أدلتها، لكنه يخطو بعد ذلك خطوة ميتافيزيقية، يتجاوز بها حدود علمه، تقوده إما إلى الإلحاد، تحت وطأة الغرور العلمي، أو إلى الإقرار بأن هذا العالم المتطور ليس مكتفيا بذاته أنطولوجيا، وإنما يعتمد في وجوده وتطوره على موجود آخر هو الخالق غير المخلوق »[80].

هذه بعض ردود أفعال رجال المسيحية على الإشكالات التي طرحها العلم الحديث نميز فيها بشكل عام، أنه كان على المؤمنين المسيحيين الاختيار بين توجهين كلاهما صعب « فإما أن يتمسكوا بالقديم بقوة مضاعفة، أو أن يحاولوا المهمة الصعبة الخطرة في إيجاد انسجام جديد بين المعرفة والأمل »[81]، أو التنازل عن العقائد الواحدة تلو الأخرى، كأصعب اختيار.

و رغم تباين الآراء بين الكاثوليك والبروتستانت، إلا أنه في النهاية وُجدت وسيلة للتضحية بالحقيقة الحرفية للطوفان، وحتى الخاصة بآدم وحواء. الوضعية في ذلك الوقت لم تكن مختلفة، عن باقي الفترات، من نجاح النظام الكوبرنيكي إلى النجاحات العلمية المتتابعة، التي قادت المسيحيين إلى التخلي عن عقائد العصور الوسطى الواحدة بعد الأخرى، والتي كانت تعتبر جزءا لا يتجزأ من الإيمان... الأمر الذي مكّن رجال العلم من البقاء مسيحيين[82]، دون إضرار بعلمهم، مادام إيمان العالم يقوم على عقلانية ترضيه، لدرجة كبيرة ووفق منهجه العلمي، فلا إيمان بالتثليث أو الرب المصلوب، أو العشاء الرباني. ولكن يوجد إيمان بعلة أولى خلقت الكون وتمدّه بالرعاية.

هذا بالنسبة للعالم المسيحي، أما الإنسان العادي والذي يجهل هذا الصراع وهذا التناقض، فإن المعرفة العلمية لديه، تبدو « غير متناقضة بأي وجه من الوجوه مع اهتمام ديني قوي، بل وغير متناقضة مع الأفكار الدينية التقليدية »[83].

---

[79] *Voir Ibid, P 7-9-16.*

[80] صلاح محمود عثمان: الداروينية والإنسان، ص 144.

[81] راندال: تشكيل العقل الحديث، ص 215.

[82] *Russel : Science et religion, P 127.*

[83] راندال: تشكيل العقل الحديث، ص 218.

ورغم أن الكثير يستهجن هذا التوفيق ويراه موقفا مفرطا في الدّين، أو منافقا فإنه يعبّر عن وجهة نظر الكثير من العلماء الذين حاولوا الحفاظ على إيمانهم وعلمهم في آن واحد، وهذا يبرز الحاجة القوية للإيمان. فالعلم في النهاية لا يسد كل طلبات الإنسان.

المبحث الثالث- مقاربات علمية، فلسفية، دينية للخروج من الأزمة:

كم أجد تعليق جارودي على نيتشه، لمّاحا وصائبا، لأنه، ذهب إلى عمق المشكلة، مشكلة الإنسان الغربي الذي تخلى عن إيمانه، إذ يقول:

« منذ ثلاثة قرون، أعلن نيتشه موت الإنسان، وكان هذا يعني كشف عزلة الإنسان، وذلك لأن القول بأن الله قد مات، معناه أن الإنسان يعيش وحده في هذا العالم لكن نيتشه كان يرمي من وراء قوله ذاك، إلى أبعد من هذا المعنى، لأنه أنكر وجود الآخر، أيا كانت الصورة التي يتشكل فيها هذا الآخر »[84].

وربما كان يستحيل الوقوف على أبعاد ما قاله نتشه في حينه، لأن الغرب، في ذلك الوقت هلّل لموت الإله، معتقدا أنه قضى على آخر أصنام الخرافة والأساطير. لكن، الواقع بعد ذلك، كشف خطورة الموقف الذي نجم عن التسليم بمثل هذه الآراء التي يصعب وصفها وتصنيفها.

« فليس يكفي إذن أن يتم الانقلاب الذي أراده [نيتشه] في دنيا القيم، أن يهدر دم الله، بل لابد أيضا في الوقت نفسه، أن تُنكر كل القيم، التي توصف بأنها قيم عليا وتنكر مجموعة التكاليف التي وضعها الإنسان أمام نفسه؛ ليس فقط ابتداء من المسيح بل ابتداء من سقراط ليأتمر بأمرها »[85].

ويقف على رأس منظومة القيم، الإيمان بالله، والذي إنكاره أو القول بموته يعني في الحقيقة موت الإنسان.

لكن واقع الحال، أثبت أن الإنسان بحاجة إلى إنسانيته، إلى قيمه، إلى إيمانه بالله. حاجات الإنسان عجزت عن تلبيتها الفلسفات المتعددة التي حاولت أن تكون بديلا عن الدّين، و العجز نفسه عرفه العلم، الذي توّهم أنصاره أنه يُلبي كل الحاجات والرغبات، ويأتي القرن العشرين، بحربين عالميتين، ويلف الدمار العالم الحديث الذي أسس على عقيدة التقدم، ويجد الإنسان نفسه أنه لا يتطور، بل هو صوب التخلف يسير، نحو قتل نفسه، وقتل الإنسانية جمعاء.

وهنا وقف العقل المتأمل يُعيد النظر، في إنجازاته، في قيمه، لإيجاد الحل في محاولة للخروج من الأزمة، ومن المتاهة التي يتخبط فيها، وفعلا هذا العقل المتأمل أعاد النظر في مسائل كثيرة.

أ- نقد العلم:

---

[84] روجيه جارودي: نظرات حول الإنسان، ترجمة يحي هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1983، ص 291.

[85] المرجع نفسه، ص 291.

إحساس الإنسان المتزايد بتفاهته، في عالم الآلة، جعله يوجه النقد للعلم منتج الآلة، رغم أن العلم في ذاته لا يحمل إساءة، لكنه يصبح كذلك عندما يتحول إلى إيديولوجيا، تزعم أنها تملك مفاتيح الغيب والشهادة، كما اعتقد بعض العلماء المغرورين والذين يقفون عموما في خندق العلماء الملحدين.

وأكثر من ذلك علماء كبار يرفضون هذا التوجه العلمي المادي، الآلي المنزع بعد أن وقفوا بأنفسهم على قصور اختصاصهم، بل وعلى أخطار العلم. يقول انشتاين:

« من ناحية أخرى نجد أن التكنولوجيا – أو العلم التطبيقي – خلقت للإنسان مشكلات خطيرة وعميقة، ويتوقف بقاء الإنسان نفسه، على إيجاد حل ملائم لهذه المشكلات ويتعلق الأمر بإبداع نوع من النظم والتقاليد الاجتماعية، لا مناص لهذه الآلات بدونها أن تجلب للبشرية أشد الكوارث »[86].

هذا رأي وتحذير عَالِم له وزنه المجمع عليه، ثم إن الواقع يصدق مثل هذا الرأي، والواقع أصدق برهانا في هذا المقام، فالإنسان والمجتمع ككل بات يندد بهذه التكنولوجيا ومخاطرها التي أثرت بشكل سلبي على العلاقات الاجتماعية وعلى روحانية الإنسان، التي لا يريد التخلي عنها، ثم إن الصيحات المحذرة تأتي من قلب العالم الأوربي والغربي ، جارودي يصرّح:

« لم نعد نثق بالعلم والتكنولوجيا ثقة ملؤها التقوى، لأن الحياة الإنسانية أصبحت بحاجة إلى تبرير، وأصبحت إمكانية الإنسان، تطرح مشكلات كبرى مثل مشكلة الاختيار ومشكلة الحرية، ومشكلة الأهداف »[87].

نقد العلم يصدر عن فيلسوف ملحد أيضا، ولكن منصف كراسل، فهو يعترف:

« إن العلم لا يمكن أن يقول شيئا فيما يخص موضوع القيم، لا يمكن أن يبرهن على فرضيات مثل: « الأفضل أن تحب من أن تكره » أو « الطيبة أفضل من القسوة » العلم يمكن أن يمدنا بالكثير، فيما يخص موضوع الوسائل لتحقيق رغباتنا لكن لا يمكن أن يقول أن رغبة ما أفضل من الأخرى، [هذا يعني] أن العلم، لا يرفض أن يكون وحده أساس الحقيقة، بمعنى أنه يوجد منهج آخر، غير علمي للتوصل إلى الحقيقة، فالوحي والدّين خارج مجال العلم »[88].

ورغم هذا الاعتراف، فإن راسل سرعان ما يناقض نفسه، لأنه في النهاية لا يعترف إلا بالمنهج العلمي كطريق موصل للحقيقة، فهو في النهاية فيلسوف المنطق وحسب، رغم إقراره أن هذا المنهج لا

---

[86] انشتاين: العلم والمجتمع، مقال ضمن كتاب: آراء فلسفية في أزمة العصر، تأليف: أدريين كوخ ترجمة محمود محمود، المكتبة الأنجلومصرية، 1963، ص 104.

[87] جارودي: نظرات حول الإنسان، ص 12

[88] *Russel : Science et religion, P 129-130.*

يسد في مجال القيم، وربما يفسر تناقض راسل بأنه يعبر عن حيرة إنسان يعيش الواقع وتناقضاته، ويعيش ذاته وما يمليه عليه فكره المتحرر من الدّين لهذا نجده يقع في التناقض:

« لا مجال أن أقبل أي منهج آخر للوصول إلى الحقيقة، غير المنهج العلمي لكن في مجال العواطف، الأحاسيس، لا أنفي قيمة التجارب التي مهدّت لميلاد الأديان وتبعا لارتباطها بعقائد خاطئة، والتي سببت الشر أكثر من الخير، لو تحررت من هذه العلاقة يمكن أن نأمل بأن الخير وحده سيبقى »[89].

وهنا زخم الماضي، ماضي المسيحية يفعل فعله في ذهن راسل وغيره من الذين يرفضون الدّين، رغم إقرارهم بأن العلم لا يسد جميع احتياجات الإنسان، خاصة الروحية منها، لكن انشتاين كان أكثر موضوعية وجرأة، كما وصف نفسه، عندما أعلن قصور العلم في أن يحل محل الدّين، يقول:

« وبتعبير جريء أستطيع أن أقول، أن العلم هو إعادة بناء الوجود، بعد خلقه عن طريق التصور، أما إن سألت نفسي، وما الدّين؟ ما استطعت أن أجد الجواب بهذه السهولة، وحتى وإن وجدت جوابا يشفيني في هذه اللحظة، أظل واثقا أني لن أستطيع – تحت أي ظرف من الظروف – أن أوفق – ولو إلى درجة ضئيلة – بين كل أولئك الذين أولوا هذا الموضوع اهتماما جديا »[90].

لكن يؤكد عدم انفصال الدّين والعلم عن بعضهما البعض بشكل مطلق، لأنه توجد بينهما علاقات متبادلة قوية، و يشخص هذه العلاقة بقوله « العلم بغير دين أعرج، والدّين بغير علم أعمى »[91]. ثم إن العلم نفسه أعاد النظر في الكثير من الأمور التي كانت تُعّد يقينيات، فهذه فيزياء انشتاين تحل محل فيزياء نيوتن، والعالمين بلانك و هايزبنرغ قد أبطلا نظريات لابلاس، وغيرها من التطورات والتغييرات الحاصلة، وبذلك « فقد معارضو الدّين اليوم، تلك المكانة التي كانت تسمح لهم بمثل هذه الإدعاءات التي لا يزالون يرددونها، زاعمين أن لها أساسا علميا. إن نظرية النسبية وقاعدة الميكانيكا الكمية (كوانتم)، قد أوصلتا العلماء إلى الاعتراف بأنه لا يمكن الفصل بين المُشَاهِد والموضوع المُشَاهَد... ومعناه أنه ليس في إمكاننا إلا أن نشاهد بعض المظاهر الخارجية من أي شيء، وإننا لا نستطيع أن نشاهد حقيقته الجوهرية، إن الثورة التي وقعت في الحقل العلمي في هذا القرن، قد أثبتت أهمية الدّين من وجهة نظر العلم نفسه »[92].

---

[89] *Ibid, P 139-140.*

[90] انشتاين: العلم والمجتمع، مقال ضمن كتاب: آراء فلسفية في أزمة العصر، ص 107.

[91] المرجع نفسه، ص 108.

[92] وحيد الدّين خان: الدّين في مواجهة العلم، ترجمة ظفر الإسلام خان، المختار الإسلامي للنشر القاهرة، ط4، 1978، ص 55-56.

وطبعا إثبات أهمية الدّين انعكس إيجابا على إعادة النظر في أهمية الكون وأهمية الإنسان، ولفكرة الغائية ككل التي تحطمت مع آلية نيوتن، وتطورية داروين لكن يمكن القول أنه بعد التدهور الكبير الذي حدث لمكانة الإنسان حتى منتصف القرن العشرين، بدأت الأمور تتغير بتغير معطيات العلم. « إن جوهرية الإنسان في الكون عادت إلى الواجهة وبقوة ، ذلك لأن العلماء، خاصة منهم الفيزيائيون والبيولوجيون بدأوا يكتشفون خاصيات مدهشة في الطبيعة، جعلتهم بعد تراكم الأدلة، ينصون على نتيجة من أهم ما توصل إليه العلم الحديث، وهي أن الإنسان ليس متلائما مع الكون من جهته فقط، بل الكون ذاته قد خُلق وضُبط بطريقة تجعل وجود الإنسان فيه ممكنا بل حتميا »[93]، بمعنى لا مجال ولو بمقدار ذرة للقول بالصدفة والتطور التلقائي ، وهذا بلغة علمية، فالعلماء يؤكدون، لو تتغير الثوابت الفيزيائية التي يقوم عليها الكون، ولو بمقدار ضئيل جدا، « لكان ظهور الحياة عموما والإنسان خاصة مستحيلا، هذه الدقة المذهلة الملاحظة في الكون... هي ما نعبّر عنه بفكرة « التناغم الكوني » وهذه النتيجة العظيمة (ضبط خاصيات الكون من أجل ظهور و وجود الإنسان) هي جوهر تلك الفكرة الهامة التي يدور حولها اليوم نقاش علمي وفلسفي كبير، والتي سُميت بـــ « المبدأ الأنثروبي » (أي الإنساني) »[94] هذا أعاد الاعتبار إلى فرضية الله خالق الكون والإنسان.

وبالنظر إلى هذا التطور الحاصل في موقف العلم نفسه، حدث بالموازاة تطور في موقف الدّين، أو بالأحرى رجال الدّين من لاهوتيين وعلماء مسيحيين ومسؤولين كنسيين، وبهذا تكون المسيحية طوّرت من آليات الدفاع عن نفسها، بل إن النقد التقليدي لها، لم يعد نافعا أو مجديا كثيرا في وقتنا الحالي – إلا في حدود الدائرة العلمية المتخصصة – مادام تم الاعتراف من قبل الكثير من المتدينين بالتحريف، وبالأخطاء الفعلية للكتاب المقدس هذا من جهة.

من جهة أخرى، رجال الدّين أدركوا جيدا أنه لا داعي للدفاع عن العقائد التي بات الوعي الأوربي يرفضها: التثليث والتجسد والصلب... والأجدر الاتجاه إلى روح الدّين إلى القيم السمحة له، التي يمكن أن تخرج الإنسان الأوربي والغربي عموما من المصير المتشائم الذي بشرت به فلسفات: نهاية التاريخ، وصراع الحضارات، واللامعقول واللاشعور قبل ذلك وكل أدوات نفي الإنسان. والفلسفات المسيحية والمؤمنة تعد من بين المحاولات التي سعت ولا زالت تسعى لإنقاذ ما يمكن إنقاذه.

---

[93] نضال قسوم: مكانة الإنسان في الكون، ص 274.

[94] المرجع نفسه، ص 274، انظر ما بعدها، صاحب المقال عالم فلكي، يذكر 15 ثابتا فيزيائيا والتي إذا اختلت تنعدم الحياة.

ب - تطور الفلسفات المسيحية المعاصرة:

تعد من بين ردود الأفعال والحلول المقدمة، حيث « انتهى الحال بالمفكرين الذين كانت روّعتهم الأزمة والثورة معا، إلى أن يعيدوا النظر في بناء القيم والحقائق كله، بما في ذلك الأساس الذي يعتمد عليه هذا البناء نفسه، وهو الوجود الإلهي المتعالي، وأصبح ينظر إلى القيم المهددة وحدها على أنها قيم، لا على أنها قوى وأشياء »[95].

وبدأت تبرز فلسفات تحاول أن تقيم بناءها على أساس ديني روحي، بعد أن انتشرت التيارات والفلسفات المادية، المتأثرة بالآلية الكونية والتطورية الداروينية في كل مجالات المعرفة. ففي منتصف القرن العشرين، عاد الاهتمام بالدّين في الغرب وإن لم يكن دائما في صورة الدّين المرتبط بالوحي التقليدي، ولكن بطرح فلسفي يستلهم من الدّين جوهره وقيمه، وفي هذا السياق استلهمت الفلسفة المسيحية المعاصرة الكثير من هذه الفلسفات المؤمنة، وأكثر من ذلك انصبت على دراسة نماذج الفلسفة الملحدة لتعثر على الخلل الكامن فيها أو على الأصح، في ذهن أصحابها، وهنا « يكمن التحول الفلسفي الذي شهده المفكر الكاثوليكي... لقد حاول الأب « دولباك » أن يقف في أعمال فورباخ وأجست كونت ونتشه، على الموضع الذي يحس فيه بأن فكر الفيلسوف الملحد غير ملتئم، أو أنه يطلب المدد من شيء آخر »[96].

هذه المحاولات النقدية تبقى مشروعة وهادفة مادامت تنم عن روح علمية تحاول الوقوف على أبعاد المشكلة بدراسة الذات والآخر معا، فمن الإيجابي عدم تجاهل الملحد، ثم لماذا هو يختار الإلحاد أصلا؟

إن الفلسفة المسيحية، سواء كانت كاثوليكية أم بروتستانتية، شهدت حقيقة تطورا وتحولا، بهدف إنقاذ المسيحية من جهة، وإنقاذ الإنسان الغربي من جهة ثانية بإعادة خلق التوازن الذي يفتقده، وقبل ذلك بالإجابة على الأسئلة التي طرحتها وتطرحها الساحة الفكرية المعاصرة.

وتحتم على أنصار الدّين ، أن يكونوا في مستوى تحمل هذه المسؤولية الصعبة من ذلك المذهب الكاثوليكي العريق، وجد نفسه أمام هذه التحديات، بل « وجها لوجه أمام هذه المتطلبات الجديدة ، فكان من الضروري، أن يهيئ نفسه للإجابة عن مشاكل جديدة. ولهذا فإن ما نشاهده اليوم من حيوية في الفكر الكاثوليكي المعاصر، إنما مردّه إلى ما قدمه هذا الفكر من إجابة على هذه المتطلبات الملحة »[97].

---

[95] جارودي: نظرات حول الإنسان، ص 104.

[96] المرجع نفسه، ص 165.

[97] جارودي: نظرات حول الإنسان، ص 16.

الإجابات كانت تحاول الرد على الأسئلة التي أثارها الفكر أو الفلسفة المعاصرة سواء كانت تنزع نحو الوضعية المنطقية، أم الماركسية، أم الوجودية، أم العلمانية أم الحداثية أم أي مذهب يُنكر الدّين والميتافيزيقا على العموم. وكانت هذه فرصة لأن يساهم الفكر الذي مازال مصرا على مسيحيته، متمسكا بإيمانه، أن يساهم في الإجابة عن مثل هذه التساؤلات الإنسانية، هذه المشاركة، في الحقيقة خدمت الفكر المسيحي والكاثوليكي خاصة، بما في ذلك مؤسسة الكنيسة، التي أصبحت منفتحة على العالم والمجتمع، بعد أن عرفت غيابا وحصارا بسبب تزمتها وتعنتها تجاه قضايا العالم الحديث.

إذن الانفتاح الحاصل في الفكر المسيحي، عاد بالنفع عليه بالدرجة الأولى، لهذا نجد السلطات الدينية في الغرب تسعى جاهدة لخلق قنوات الاتصال والحوار سواء في مجتمعاتنا الداخلية، أو الدخول في حوار مع الآخر أين كان مذهبه أو دينه.

ثم إن الفلسفة المسيحية تجاوزت فعلا الطروحات التقليدية، بل لم تعد تدافع عنها، كما « لم تعد اليوم تبحث عن فتحات في الطبيعة والتاريخ لها من المرونة ما يسمح بظهور الفعل الإلهي »[98] وإنما يحاول أن يبرر الأحداث بعقلانية إلى أبعد الحدود.

الحوار الفلسفي الجاري في قلب ومع الفكر الكاثوليكي « لم يعد يتخذ موضوعه بالضرورة، حول مسّلمات العقيدة المسيحية، وقواعد النظام الكنسي... بل يتخذ وجوده من الواقع الدرامي للإنسان »[99]، ونرى في ذلك النموذج الموالي.

ج- نموذج من الفلسفة المسيحية المعاصرة:

جاك ماريتان والإنسانية التي تدور حول الدّين:

فيلسوف فرنسي (1882-1975) توماوي النزعة، حاضر بأغلب جامعات العالم الغربي، شغل نفسه بجميع التيارات الفكرية والروحية في العالم المعاصر، كتب في المنطق الصوري، نظرية المعرفة، تاريخ الفلسفة، الفن، علم الجمال، نظرية الدولة، العلاقة بين المسيحية والديمقراطية والتربية، كتب عن النازية، عن الحرب والسلم، وفي كل هذا يؤكد أن إقحام المسيحية وحقائق الكتاب المقدس، في قلب الحياة الاجتماعية والثقافية أمر لا غنى عنه لتحقق الإنسانية أغراضها، ولتبلغ الحضارة أوج كمالها.

يعتبر ممثلا للكاثوليكية الحديثة، بعد أن تحوّل إليها من البروتستانتية، بشر بموجة من التحول نحو الكاثوليكية بين المثقفين في الغرب، وخاصة في ميدان الفنون[100]. وبهدف معرفة مساهمة هذا

---

[98] جارودي: نظرات حول الإنسان، ص 24.

[99] المرجع نفسه، ص 24.

[100] أدريين كوخ: آراء فلسفية في أزمة العصر، ص 203-205.

الفيلسوف الكاثوليكي، نعرض بعض المقتبسات التي وردت في كتابه (مدى العقل) كما جمعتها الكاتبة أدريين كوخ، وتحديدا مقاله: الإنسانية التي تدور حول الدّين.

1- ضرورة التوفيق بين العلم والحكمة:

وذلك بعد أن أدرك الإنسان، أن العلم والمهارات الفنية لا يمكنهما أن يكفلا تقدم الجنس البشري، بدليل أن رجال العلم يراجعون أنفسهم؛ أي « على الذكاء البشري أن يدرك، أننا قد أقبلنا على عصر حاسم في تاريخنا، أقبلنا على فترة يجب – مهما كلّفنا الأمر – أن تخضع للعقل فيها أدوات القوة الضخمة، التي حصلنا عليها بالسيطرة العلمية على المادة، وذلك بالتغلب على الشهوة الجامحة التي تتملك الإنسان وتدفعه إلى طريق غير طريق العقل وبخاصة وجوده الجماعي »[101].

فإذا كان العلم يهتم « بالوسائل » فإن مجال « الغيبيات » يتعلق بشيء، ليس هو العلم وإنما هو « الحكمة »، ولن يتحقق سلام أو حرية أو كرامة، في علم الغد مادام العلم والحكمة لا يتفقان، « لقد انقضى عهد كنا نتوقع فيه، أن يحل العلم المشكلات الخلقية والميتافيزيقية والدينية، أو أن يستغني عنها، حينئذ كنا نعتمد على العلماء، لكي يقيموا في يوم من الأيام السلطة الروحية التي تقود البشرية، نحو الأوجه اليانعة من التقدم الذي لابد منه »[102].

وأكثر من ذلك جاك ماريتان ينبه إلى قضية هامة، رجال العلم الآن منشغلين بتحليل باطني لضمائرهم، يتساءلون فيه عن العلاقة بين ضميرهم كرجال، وبين ما يمكن أن يستخدم فيه علمهم كعلماء، لهذا يمكن أن نراهم « وقد حاق بهم الخطر من معاملة الدول لهم، كمجرد خامات صناعية لها قيمة خاصة، تعزى إلى إنتاجهم الذي يخرج على صورة المكتشفات، وإذن فهي كرامة العلم ذاته، وكرامة العالِم التي تتعرض للخطر »[103] ولا يمكن تجاوز هذا الخطر، إلا بتنمية الحكمة داخل العلم.

2- فشل المدنية الدنيوية:

وهنا يتعرض ماريتان لقضية العلمانية في المجتمعات الغربية ليقول:

« إن العملية الضخمة، عملية تحويل الرجل المسيحي، إلى إنسان دنيوي قد عادت على كل العالم بنتائج باهرة، إلا الإنسان نفسه، فقد انقلبت الأمور إلى الأسوأ فيما يتعلق بالإنسان ذاته، وليس في هذا ما يدعو للعجب.

إن عملية تحويل الرجل المسيحي إلى رجل دنيوي، تتعلق فوق كل شيء بفكرة الإنسان وبفلسفة الحياة التي تطوّرت في العصر الحديث... وقد بقيت مدنية القرن التاسع عشر على الأقل مسيحية، في

---

(101) جاك ماريتان: الإنسانية التي تدور حول الدّين، ص 206.

(102) المرجع نفسه، ص 207.

(103) المرجع نفسه، ص 207.

مبادئها الحقيقية على الأقل، رغم نسيان هذه المبادئ... لكن الشقة ازدادت بُعدا بين السلوك الحقيقي في هذا العالم المسيحي الدنيوي، وبين المبادئ الخلقية والروحية التي أكسبته معناه ومنطقة الذاتي، والتي أراد أن ينكرها، ومن ثم فإن هذا العالم يبدو وكأنه خلو من مبادئه »[104].

وفي الحقيقة هذه المعضلة ليست معضلة تحويل الإنسان المسيحي إلى دنيوي إنها معضلة الفكر الغربي، الذي ما فتئ يؤطر نفسه في ثنائيات لا تعرف التوحيد أو التكامل: لا وسط بين المادة والروح، بين الدّين والدنيا، وحتى المسيحية فصلت بين مملكتي اللاهوت والناسوت، من خلال أعطي ما لله لله، وما لقيصر لقيصر، ورسخت لرهبانية هي التي مهدت في النهاية إلى هذه العلمانية، أو الدنيوية المتعسفة، فإما أن يكون الإنسان مادي النزعة أو مثالي، أما الاثنين معا فلا. مثل هذه الإمكانيات الجامعة قلت بل وندرت في تاريخ الفلسفة الغربية، كما في تاريخ المسيحية، مما انعكس سلبا على حضارتها الحالية.

3- صورة الحضارة المسيحية الجديدة:

وهي الصورة التي يرجوها جاك ماريتان، ويتقبلها كحل لأزمة مجتمعه وحضارته ودينه طبعا، صورة تحاول لملمة ما فككته وفتته المادية الآلية والتطورية الداروينية والإلحاد والماركسية...

« إن عصر العالم المسيحي الجديد – إذا حل – سيكون عصر التوفيق بين ما كان قد تفكك، عصر حضارة مسيحية « دنيوية » عصرا تمارس فيه الأمور الدنيوية والتفكير الفلسفي والعلمي، والمجتمع المدني، استقلالها الذاتي، وتدرك فيه – مع ذلك – الدور الملهب الإيحائي الذي تقوم فيه الأمور الروحانية، والعقيدة الدينية، والكنيسة، من مستواها الرفيع »[105].

هذا الحل « الأمل » يبقى رغبة ملّحة عند الكثير من المفكرين ورجال اللاهوت والفلاسفة المسيحيين، بعد أن استنفذوا كل الحلول من جهة، ولقناعتهم بضرورة التوفيق بين الإيمان وقيم العالم الحديث.

ثم إن العالم الحديث فعلا اهتم بالإنسان، وحاول أن يعيد له قيمته التي سلبتها العصور الوسطى، فظن أن الإنسان يسترجع اعتباره، بأن يدير ظهره كلية للعصور الوسطى، وبالتالي إسترجاع اعتبار الإنسان يكمن « في انفصاله عن الله، وكان ينبغي البحث عنه في صلته بالله... وبعدما زال الوهم الكبير في الإنسانية المركزة على الإنسان وبعد التجربة القاسية في مناهضة الإنسانية في الوقت الحاضر، فإن

---

[104] جاك ماريتان: الإنسانية التي تدور حول الدّين، ص 207-208.

[105] المرجع نفسه، ص 209-210.

ما يحتاج إليه العالم هو إنسانية جديدة، إنسانية « مدارها الدّين »، أو إنسانية متكاملة تنظر إلى الإنسان في كل جلاله وضعفه الطبيعي »[106].

بل هذه الإنسانية الجديدة عند ماريتان طموحة جدا، لأن العمل الأساسي لها هو « أن تجعل روح الإنجيل ووحيه، يتخللان، مؤسسات الحياة الدنيوية، وهو عمل يهدف إلى تقديس النظام الدنيوي »[107]. ومؤكد أنه حلم مبالغ فيه جدا، غير مؤسس على معطيات الواقع، على أقل تقدير، مما يؤدي بصاحبه إلى الوقوع في التناقض، لكن قد نجد له مبررا إذا وضع في خانة حلم المؤمن، أو عمل المبّشر الذي يرى الخلاص في المسيحية والمسيحية فقط.

ويواصل جاك ماريتان عرض رؤيته المستقبلية التي يتمنى أن تسود فيها ديمقراطية مسيحية، توفر الحرية، واقتصاد مسيحي يوفر العدالة، لأنه وقف على داء عصره « إن من أسوأ أمراض العالم الحديث ثنائيته، أو الفصل بين ما لله وما للدنيا لقد تُرك ما للدنيا، أو ما يتعلق بالحياة الاجتماعية الاقتصادية السياسية لقانونه المادي الشهواني، بعيدا عن مقتضيات الكتاب المقدس، فكانت النتيجة أن العيش في هذه الحالة قد اشتدت استحالته، وفي الوقت ذاته أمست في هذا الصدد الأخلاق المسيحية - التي لم تتخلل فعلا الحياة الاجتماعية للناس، عالما من القواعد الرمزية والألفاظ – لا في حد ذاتها، ولا في الكنيسة وحدها، وإنما في العالم الدنيوي، وفي السلوك الاجتماعي»[108].

ولن نسترسل في عرض مواقف الرجل حول « الإنسانية التي تدور حول الدّين » فهو فعلا يثير إشكالات لها أهميتها المعرفية والاجتماعية، حيث يتحدث عن الكاثوليكية والعقيدة الديمقراطية، عن خدمة السلام، عن الإيمان، الذي يجب أن يعيش به الإنسان. ومع كل الصعوبات والواقع المؤلم إلا أن الفيلسوف الكاثوليكي يبدو متفائلا بما هو قادم، إذ يقول:

« ويبدو وكأن عصرنا من عصور الإيحاء، فيه تصفية لقرون عدة من التاريخ إننا مازلنا نجني ثمار الغضب، ولم تنته آلامنا بعد، ولكن عالما جديدا، سيخرج في نهاية الأزمة التي نعانيها »[109].

ومهما كان شكل هذا العالم الذي سيخرج، روحاني الطبعة كما يتنبأ البعض، أم يغوص في ماديته بصورة أعمق، إلا أن المتفق عليه، أن عالم اليوم وفي الغرب خاصة، يوفر مجالات اختيار أوسع بكثير من تلك التي كانت في العصور الوسطى فضغط الكنيسة على الأفراد توقف، وكل التيارات والمذاهب ألقت بدلوها وعبّرت عن آرائها بكل حرية، سواء التي تؤيد الدّين، أو ترفضه، كذلك العلم

---

[106] جاك ماريتان: الإنسانية التي تدور حول الدّين، ص 210.

[107] المرجع نفسه، ص 210.

[108] جاك ماريتان: الإنسانية التي تدور حول الدّين، ص 211.

[109] المرجع نفسه، ص 221.

كشف عن منتجاته المفيدة والرائعة، والمميتة في الآن نفسه، وبالتالي توفر للإنسان في هذا العالم المتنوع الثقافة والمذاهب وتوفر له نوع من مساحة الحرية والاختيار، دون تجاهل وسائل التوجيه والضغط الإعلامية خاصة منها، مما مكّن إلى عودة النشاط الديني وإحيائه حتى على المستوى الرسمي الكنسي.

وهذا الإحياء ليس بالمستغرب، فأوربا ظلت مسيحية لقرون من الزمن، ولا يمكن القضاء كلية على هذا التراث العريق، مهما قيل عنه، ثم إن الحاجة إلى الإيمان بالله، أو بالكائن المتعالي، كما يفضل البعض، كانت ولا زالت مطلوبة. هذا يؤكد ويبرر « استمرار وجود الحاجات والآمال التي كانت تعبّر عن ذاتها في الماضي بالديانة التقليدية، إن تفكير الناس حول هذا الموضوع بكامله، ينقصه الوضوح والدقة بشكل محزن، ومع ذلك، فبين الغموض والتيارات المتضاربة، يشك فيما إذا كانت الحاجات الدنيوية وإرضاؤها، هما اليوم أقل شدة، مما كانا عليه، عندما كان جسد كبير واحد للمسيح يشمل العالم المسيحي كله »[110].

هذه رؤية جاك ماريتان وغيرها كثير من المحاولات التي تهدف وبصدق وإرادة كبيرين إلى إيجاد حل أو مخرج من الأزمة ،والأكيد أن مثل هذا الحل يساعد في ذلك ،لكنه ليس الحل الذي يحظى بالإجماع أو يلبي كل الرغبات والطموحات، ومع ذلك تبقى محاولات المثقفين المسيحيين لها وزنها وأهميتها إلى جانب محاولات الهيئات المسيحية الرسمية .

---

[110] راندال: تكوين العقل الحديث، ص 217.

المبحث الرابع- وعي الكنيسة بالأزمة وانفتاحها على العالم:

أ- الأزمة تلد الهمة:

في هذا المبحث الأخير من الرسالة، نؤكد مرة أخرى على الوعي بالأزمة والذي حفّز الهمم لكي لا تتعامل معها، تعامل الصم البكم، وإنما الإقرار بأن هناك أزمة دينية مسيحية هو الأجدى، ثم إن الإقرار بهذا الوصف « أزمة » لا يحمل معنى سلبيا في ذاته، وهذا الذي تنبّه له ***Jean Louis Souletie*** [*]، والذي ألف كتابا بعنوان ***La crise, une chance pour la foi*** [**] .

فإذا كانت الأزمة تعتبر في جانب من جوانبها، فرصة للإيمان المسيحي لكي يصحح من وضعه، ويدفع بنفسه قُدما، فهذا يوافق المثل العربي « الأزمة تلد الهمة » وهذا الذي وقفت عليه الكثير من النُخب الغربية سواء المشتغلة في حقل العلم أم الفلسفة أم الدّين والتي تعرضنا لجانب منها في المباحث السابقة.

في كتاب « الأزمة، فرصة للإيمان » المؤلف ينبه ويحذر بأن « الفكر المعاصر عمل على وصف الوضع الراهن بمصطلحات تشير إلى الأزمة ***La crise*** »[111]، وهذا الوصف شكل إجماعا أو يقترب من ذلك، مما يدل على فهم مشترك، وتشخيص موّحد على الأقل على المستوى اللغوي (كلمة أزمة)، لهذا نجد مثل هذا المفكر يخصص كتابا لتحليل أزمة الدّين المسيحي من مختلف الجوانب.

في الفصل الأول يحاول الوقوف على مفهوم الأزمة، معتبرا أن المصطلح كان يحمل دلالة إيجابية في الفكر القديم، « فالمعنى الاشتقاقي لكلمة أزمة، يعود إلى الفلسفة اليونانية والتي استخدمته، بمعنى الحكم النقدي، وليس بالمعنى المعاصر، الذي يعني القطيعة والاضطرابات المرضية »[112]، لكن الأهم في الفكر المعاصر، « أن الأزمة أصبحت وسيلة تمكّن من تقديم كشف وتشخيص عن الثقافة المعروضة »[113].

لهذا شكلت الأزمة اهتمام المفكرين، والفلاسفة المعاصرين الذين حاولوا الوقوف على الأسباب البعيدة لها، وبذلك لم يدّخروا جهدا بالرجوع بها إلى بداية العالم الحديث وإلى « ميلاد العصرنة، وذلك لفهم كيف ترجمت إلى معاني الأزمة، التحول التغير »[114].

(*) أب، عضو بجمعية الإخوة المبشرين.

(**) عثرت على الكتاب وأنا أبوعلى مشارف إنهاء البحث.

(111) *Jean Louis Souletie : La crise une chance pour la foi, Edit de l'atelier, 2002, Paris, P 14.*

(112) *Ibid, P 14.*

(113) *Ibid, P 14.*

(114) *Jean Louis Souletie : La crise une chance pour la foi, P 17.*

ورغم أن المحاولات كانت سريعة لإيجاد حل، منها الذي يعود حتى إلى عصر الأنوار الذي كما رأينا قدّم حلا للأزمة التي كان على وعي بها، حل يعتمد على « قدرة العقل الموّحدة بيننا، إلا أن التراث الثوري أعطى ميلاد علم جديد للتاريخانية »[115].

وفي هذا إشارة إلى جهود النقد التاريخي التي سلّطت على الكتاب المقدس والتي زادت من أزمة المسيحية، لدرجة أن « فلسفة التاريخ، عوّضت الميتافيزيقيا وذلك لتوجيه المعنى »[116]، معنى الأزمة طبعا.

وفعلا وكما يعدّد ويشير الكاتب فإن هزائم القرن العشرين الكبرى حفزّت على ظهور فلسفات للتاريخ وإيديولوجيات حاولت تشخيص الوضع وتقديم الحلول المناسبة.

تشخيص الوضع حاول تقديم المصطلح من خلال تطور معنى العالم وعلاقة الإنسان به، من ذلك ما ذكره المؤلف، عن المأساة التاريخية للحرب العالمية الثانية، إذ يقول: « ودون هذيان، العقلانية التقنية، والتي وضعت لخدمة رفاهيتنا، تركت عقلا أوربيا مجروحا، في مواجهة أزمة عامة تخص الثقافة والقيم »[117].

واللافت أن الحرب العالمية الثانية، عرفت اهتمام الكثير من الباحثين لأنها لامست الضمائر، قبل العقول. لقد أثارت من جديد وبقوة « مسائل ماورائية – علاوة على المسائل الأخلاقية أو السياسية – هذه المسائل كان لها طابع إنساني مخصوص أكثر مما هو لاهوتي » كيف يمكن للبشر اقتراف وحشية مثل هذه؟ عِوضا عن كيف يمكن لله أن يسمح بذلك؟ « بعض التحفظ في اعتماد الصيغ التقليدية من جديد حول دلالة هذه الأحداث، وقد تكرّر الانزلاق الكلاسيكي من عدل الله إلى عدل الإنسان داخل الحلقات الأرثوذكسية »[118].

ولكن على العموم كان الحديث عن الشر الذي وقع والآلام التي عانتها البشرية جراء ويلات الحرب، بعيدا عن الخلاص المسيحي. لكن صاحب كتاب الأزمة، يحاول أن يحدد إفرازاتها من وجهة نظر الإيمان المسيحي، هذا في الفصل الرابع من الكتاب حيث يرى أن الوضع المتأزم أفرز ثلاثة أنواع من اللاهوت: اللاهوت الجدلي***théologie dialectique***، ويمثله خاصة البروتستانت الألمان الذين اختصروا الإيمان في الإنسانية، والوحي في التطور التاريخي، التيار الثاني اللاهوت المتعالي ***Théologie transcendantale***، يمثله اليسوعيون ***Jésuites***، على رأسهم ***K. Rahner***، الذي تكلّم

---

[115] *Ibid, P 20.*
[116] *Ibid, P 20.*
[117] *Ibid, P 31.*

[118] بيتر برجر: الدّين في الضمير الحديث، ترجمة عبد المجيد الشرفي، ص 20.

عن الإيمان كأزمة في هذا العصر، لكن يجب على هذا الإيمان تجاوز الأزمة، وهو فعلا بصدد تجاوزهاحسب رأيه، أما التيار الثالث يسمى اللاهوت السياسي ***Théologie politique*** يمثله الكاثوليك خاصة، وإن كان للاهوت أنواع كثيرة أخرى لا يذكرها المؤلف بما فيها التي تبتعد تماما عن الكتاب المقدس والحل المسيحي.

إن مؤلف كتاب « الأزمة، فرصة للإيمان » والذي يصنف التيارات الدينية الموجودة في الساحة المسيحية، يؤيد جميع هذه التيارات، باعتبارها مقاربات تظهر الإيمان المسيحي، الذي يحب العَالم ولم ينفر منه، إن الإيمان المسيحي لم يبقى منبهرا بأزمة المجتمع لينعزل داخل الكنيسة، على العكس، مارس مجادلات جريئة لإيجاد حل غير تلك التي قدّم الله فيها ابنه ليخلص العالم[119].

وفعلا تغيّر السلوك الديني بهذا الشكل الإيجابي المتفاعل مع قضايا المجتمع أعاد للدّين المسيحي بعض الجاذبية، والكثير من النفوذ، وهذا أصبح واضحا، حتى إعلاميا، فالعلمانية بمعناها الاصطلاحي لا وجود لها على أرض الواقع، واقع الثقافة الغربية. « لم يختف الدّين بقدر ما غيّر موضعه التقليدي، حيث يمكن القول، إنه انتقل من العمل في الواجهة، إلى عمل عمله في الخفاء باستثناء حالات خاصة لأفراد أو مجموعات أصولية ومُعادية للدّين قولا وعملا... تلك إذن هي العلاقة الحقيقية القائمة بين الدّين والدنيا في هذه الحضارة (الغربية) التي ترفع شعار العلمانية، بينما لا تتبناها (أي الحضارة) عمليا إلا نسبيا، لأنها نادرا ما تستغني فعليا عن رأي الكنيسة (البشري) في الأمور العظمى »[120].

وهذا في الحقيقة أمر بديهي، وإن كان قد غاب عن الكثير من العقول التي توّهمت غياب المُعطى الديني المسيحي، غيابا مطلقا من الحضارة الغربية، لأن حتى النقد المنصب على مصادر الدّين يعد موقفا إيجابيا، ويدل على الاهتمام بالدّين والحاجة إليه أيضا.

إن الكنيسة الكاثوليكية، ورغم صدّها لمثل هذا النقد، الذي يحرجها كثيرا، إلا أن الكثير من رجالها – كما مر بنا – تعاملوا مع حركة النقد بشكل إيجابي وبراجماتي[*].

لكن المتأمل في سير الأحداث يكشف، أنه كان يستحيل الوصول إلى هذا المستوى من الوعي بالأزمة وبأسبابها الدينية خاصة، لولا ممارسة فعلية لنقد ذاتي ومراجعة للماضي، وتحمل لأخطائه وأعبائه. هذه المراجعات العسيرة للماضي البعيد والقريب و الواقع الراهن، جعلت الكثير من المؤمنين

---

[119] *Jean Louis Souletie : La crise une chance pour la foi, P 65.*

[120] إسماعيل عثماني: إدوارد سعيد بين النقد الديني والنقد العلماني، مقال بمجلة: فكر ونقد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، العدد 3، 24 ديسمبر 1999، ص 32.

[*] تنظر أعمال الأب لارنج مثلا، مقال عنه بمجلة Esprit et vie، بقلم *Bernard Montagnes* تحت عنوان *Le. P. Lagrange: La critique historique au service de la bible, édit du cerf, N° 157 octobre 2006*

المسيحيين، يتساءلون ويقارنون ويقرون خيبة الأمل أيضا، لأن العصر الذي بدأ مع بهاء النهضة الأوربية وآمال التنوير المشرقة، وطاقات الثورات العلمية والصناعية والسياسية المتفجرة، هذا العصر قد « تحوّل إلى الرعب والفراغ في القرن العشرين، والتناقض الحاد، حتى تركنا نتساءل، إذا كان هناك حقا أي صلة بين تلك التطورات أم لا توجد؟ هل هناك صلة بين بشير نجاح التقدم الإنساني في الكون، وواقع الفشل الإنساني المتواصل، وبين رؤية عالم جديد شجاع، والاعتراف بالنفقات الروحية المذهلة » [121].

وغيرها من التساؤلات التي أثارها المفكرون ورجال الدّين عن هذه العصرنة المفتقدة للإيمان، والذين لا يجدون حلا للخروج من الأزمة بعيدا عن المسيحية، هذا أفرز الكثير من الآراء والنظريات والتجمعات، التي تحدد موطن الداء وتصف الدواء محاولة الاستفادة أو استثمار التجربة التاريخية الثرية التي مرت بها الديانة المسيحية معتبرة بأخطاء الماضي، متجاوزة لها، وكما يقول أحد اللاهوتيين محللا الأزمة:

« وبتعمق أكثر، يمكن أن نؤكد أن هذه التجارب والإغراءات وهذه النتيجة للأحداث الأوربية، لا تسائل الكنيسة والمسيحية من الخارج فقط بصفتها معوق خارجي، أو تواجه الإنجيلية وبحب التغلب عليها، ولكنها تواجهها من منطلق خاص فتلك المعوقات داخلية في المسيحية والكنيسة، ولذلك لا نتعجب لو اكتشفنا أن أزمة الرجل الأوربي وأزمة أوربا هي أزمات المسيحية والكنيسة في أوربا »[122].

والذي يُفهم من هذا النص أن المعوق المسيحي ليس خارجيا، أي عرضيا أو سطحيا، وإنما هو في صلب المسيحية وصلب الكنيسة. ومثل هذه التقريرات والاعترافات متعددة، بل وتصدر عن رجال دين يعدون من المرجعيات الدينية، وهذا موقف إيجابي يعبّر عن أمور عدة، أهمها: تحمل المسؤولية والوعي بالثقل التاريخي المسيحي، ومواجهة الوضع الراهن من خلال عملية فحص ونقد نزيهة للذات المسيحية.

ب - لاهوت جديد وحوار أديان:

هذا الوعي كان من أهم الأسباب لمبادرة الكنيسة لدعوة الحوار بين الأديان الجاري حاليا، بالنظر إلى إحساسها بالذنب والمسؤولية التاريخيين، فإنه من الواضح أن « من بين الأسباب التي أرغمت الغرب المسيحي على احتضان هذه الطريقة للحوار بين الأديان، بالتحديد كان تحديا ألقي على

---

[121] ديفيد وولش: عصر ما بعد الإيديولوجيا، أسرار مثيرة عن عصر الحريات في الآداب والفلسفة والدّين، ترجمة سامية الشامي وطلعت غنيم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط8، 1995، ص 29.

[122] المرجع نفسه، ص 176.

الأديان عموما والمسيحية خصوصا، من قبل الفلسفة المادية، وبعبارة أخرى من قبل الشيوعية العالمية، ثم قبل كل شيء الغرب المسيحي هو الذي قدم ميلاد الماركسية »[123].

رجال دين كثيرون لا ينكرون مسؤوليتهم، أو على الأصح مسؤولية أسلافهم في وجود هذا الوضع السلبي، من هنا يحاولون المساهمة في إيجاد حل، بل ويبررون ويتفهمون الموقف الرافض والمعادي للدّين، إنهم يحاولون وبوسائل عقلانية أن يعيدوا للدّين وظيفته في الحياة وجاذبيته في نفس الفرد الغربي.

ويقيم بورمانس الوضع وهو من الأشخاص الذين يتحملون عبء ما حدث ويحدث في المجتمع المسيحي بقوله:

« إن المذاهب الفلسفية كالماركسية تهدد الإيمان بالله، لأنها تقصد النقد السلبي الهدام لهذا الإيمان، بينما قد يكون من واجب المؤمنين أن يعتبروا كل هذه الفلسفات كنقد إيجابي بناء في سبيل تطهير الإيمان من نواقصه، لأن المؤمنين في قديم الزمان لم يقيموا حتى الأبعاد الشاسعة للظلم الاجتماعي، فتجاهلوا الخلافات الطبقية في المجتمع إنهم جرّدوا الإنسان من كرامته غير مرة، فمنعوه كثيرا من مطامحه، إنهم أهملوا أيضا أعماق نفسية الإنسان والطاقات الغريزية لطبيعته، كذلك جهلوا ما تقتضيه الحرية وما تقدمه التلقائية من إمكانيات بناءة جبارة »[124].

وفعلا تغيرت اهتمامات اللاهوت المسيحي واتسعت نحو منحى جديد بعد الحرب العالمية الثانية، منحى يهتم بالإنسان قبل أي شيء آخر، بعد هذه الحرب يلاحظ « أن لاهوتا جديدا أخذ يولد ويتطور، وهو لا يتصدى فقط لمشكلات الإنسان الفردي خلافا للتيارات الوجودية القديمة بل لمشكلات الممارسة الأخلاقية والسياسية وتحوّل المجتمع »[125].

وهذا تعامل ذكي مع الأزمة، أو كما قال جارودي:

« نحن نعيش، ما يدعوه علماء اللاهوت « الفرصة المناسبة »، أي لحظة تاريخية، من الأزمة، ومن طرح الأسئلة، ومن اتخاذ القرار الذي لا مفر منه »[126].

---

(123) *Ziaul Hassan Faruqi : Chemins et moyens a prendre pour une entente et une réconciliation entre les religions Islamo-christiana, tom 6, Rome, 1980, P 15.*

(124) موريس بورمانس: الأسس المشتركة بين الأديان في المعتقدات ومواطن الالتقاء، إسلاميات مسيحيات، إصدار المعهد البابوي للدراسات العربية، روما، العدد 2، 1976، ص 16-17.

(125) جارودي: نحو حرب دينية؟ جدل العصر: مقدمة ليوناردو بوف، ترجمة صباح الجهيّم، دار الفارابي ANEP، الجزائر، ط$_3$، 2001، ص 154.

(126) المرجع نفسه، ص 25.

والذي يُفهم من هذا، الاستفادة من النقد الديني لصالح المسيحية والإيمان بالله عموما، فالنقد كشف عيوب سلوك رجال الدّين، خاصة مصادرتهم للحريات التي كبحت المواهب والطاقات، وبالتالي جرّدت الإنسان من كرامته، فكان رد الفعل عنيفا ضد رجال الدّين، وضد الدّين على الإطلاق عندما أتيحت فرص الانتقام.

لكن مهما كان رد الفعل هذا عنيفا ومتطرفا وظالما أيضا، فعلى المسؤولين الدينيين تقبل ذلك، لأن هذا التقبل « هو التعبير القوي للمسؤولية التي تتحملها المسيحية تجاه الجنون الإيديولوجي الحديث، وبذلك تكون عرضة لهذا الاتهام، هناك اختلاف أكيد إذا اعتبرنا أن المسيحية سمحت بالظروف التي أدت إلى هذه التشوهات، أو ننظر للأمور بوجه آخر، حين نعتبر أن تلك الاتجاهات المشوهة كانت موجودة أصلا في العهد الجديد من الإنجيل نفسه »[127].

وفي الحقيقة كان من المستحيل الوقوف على مثل هذه التقريرات الخطيرة، لولا دراسة نقدية جادة للكتاب المقدس. دراسة تكفلت بها تخصصات عديدة وبمناهج مختلفة، قادت إلى نتائج متقاربة، تقر بالتحريف والزيادة والنقصان والتشويه، وبتحميل المسيحية الأصلية، معاني وعقائد لا علاقة لها بها، بسبب سيطرة رجال اللاهوت والكنيسة وتدخل السلطة السياسية للفصل في أمور العقيدة.

هذا ما توصل إليه الكثير من المفكرين والفلاسفة الناقدين للديانة المسيحية أو الكتاب المقدس ككل كما مر بنا، وفي المقابل نجد فئة مازالت متمسكة بدينها المسيحي تحاول تقديم حل ليس ببعيد عن الموروث الثقافي المسيحي، خاصة بعد فشل المذاهب الفكرية ومختلف الأيديولوجيات في تقديم حل، أو أن تكون بديلا يغني عن الدّين والإيمان، كما ادعت وتخيلت أنه بإمكانها ذلك.

يقول وولش: « هذه هي المشاكل التي نواجهها اليوم ولا يمكن أن نتجاهلها إن إعادة اكتشاف حقيقة الفلسفة المسيحية المختبئة في نظام الوجود البشري داخل المجتمع والتاريخ، أصبحت من الضروريات الملحة، بعد أن صارعت وانتصرت على نقيضتها المعكوسة، تستطيع الآن تستعيد الأساس القانوني للنظام، إذا كان الحل الموجود فعلا والذي كنا نتبعه رمزا »[128].

إذن بعد عملية التطهير، بإمكان المسيحي المعاصر، خاصة الأوربي، أن ينتقل من التمثيل الصوري الرمزي للتجربة المسيحية إلى التمثيل الفعلي المسؤول، والمُدرك لأهمية البعد الديني في حياة الفرد، بشكل متوازن روحيا وعقليا.

---

[127] ديفيد وولش: عصر ما بعد الإيديولوجيا، ص 181.

[128] ديفيد وولش: عصر ما بعد الإيديولوجيا، ص 239.

إن المسيحية تحاول أن تجد حلا ربما وسطا، لقد تم المرور من الفترات التي حقرّت الحياة إلى أخرى عكست الوضع، وبالغت في توقعات الكمال،و من الأنسب إن لم نقل من الضروري العودة إلى الوسط بين النقيضين، إن الكثير من المفاهيم التي تُقدّم الآن، أفضل من ذي قبل للوصول إلى حالة اتزان للوجود البشري وتحديدا المسيحي[129].

لكن الملاحظ رغم إيجابية هذا التقييم للوضع الراهن، والدعوة إلى حل وسط بعيد عن التناقض والتطرف، إلا أنه موقف مبالغ في تفاؤله، إن تحقيق حالة التوازن مطلب صعب جدا في المجتمع الغربي الآن، الذي لم يعد يعرف الاعتدال سمة في مواقفه. ثم إن المراهنة على الحل المنقذ لا يمكن بأي حال من الأحوال أن ترتكز على عامل واحد، وهو المسيحية والفلسفة المنبثقة عنها؛ بل من الضروري أن تتكاثف جهود عديدة، تحتاج إلى تجاوز دائرة الدّين المسيحي نفسه. هذا التجاوز، يعني أهمية الحوار الداخلي والخارجي، هذا ما أدركه لاهوت القرن العشرين، بل وترجمه إلى واقع ملموس وممارس.

في البداية سعى اللاهوت المسيحي المعاصر، إلى احتواء الإنسان بكل ما أوتي من وسائل، لكن بعد انتشار المد الشيوعي « تحوّلت المشكلة إلى التصدي إلى الماركسية، وحتى إلى دمجها وتجاوزها »[130].

اللاهوت الجديد حاول أن يستفيد من كل التيارات المعادية، أن يضم مثلا الوجودية، التي كان لها أنصارها وبريقها، بحركة انفتاح واسعة. لقد هيئت التربة بسلسلة من المناقشات، في الحي اللاتيني بين الوجوديين والماركسيين والمسيحيين[131] وفتح الباب بداهة للأرثوذكسية والبروتستانتية، وظهرت أسماء عديدة للاهوت: لاهوت الأمل و الثورة و التحرر و اللاهوت السياسي ولاهوت الإصلاح الجديد... والإيجابي في كل هذا التغيير أن الحوار كان يدور رغم المصاعب، كما مكّن من إيجاد بحث مشترك حول القضايا الجوهرية، تجاوز الشروح القديمة بين البروتستانت والكاثوليك لقد شعروا جميعا بالمتطلبات الجديدة لكل لاهوت: أن يكون عمليا وعموميا ونقديا[132].

هذه الجهود تبلورت في المجمع الفاتيكاني الثاني 1965، الذي خرج بقرارات لم تعهدها المسيحية من قبل، لقد قدّم هذا المجمع دعوة للحوار بين الأديان، لمواجهة المادية والإلحاد، حوار مع الإسلام خاصة، الذي تجاهله رجال الدّين المسيحي قرونا طويلة، لكن هذه المرة، بادروا هم أولا للحوار معه.

---

[129] المرجع نفسه، ص 240.

[130] جارودي: جدل العصر، ص 152.

[131] المرجع نفسه، ص 154، كذلك يذكر جارودي سلسلة اللقاءات التي تمت، أنظر من ص 152-159.

[132] المرجع نفسه، ص 158-159.

لقد أدرك جيدا رجال الدّين المسيحي ومسؤولو الكنيسة، أهمية الحوار والتعاون بين أديان وثقافات متنوعة بهدف مواجهة الإلحاد والنزعات المادية المتنامية هذا الموقف صريح في كلمة البابا يوحنا بولس الثاني، في لقائه بشباب المغرب في الدار البيضاء في 19 أوت 1985:

« إن الحوار بين المسيحيين والمسلمين ضروري اليوم أكثر من أي وقت مضى، فهو ينتج عن إخلاصنا لله، ويفترض أن نعترف بالله بواسطة الإيمان، وكيف نشهد له بالقول والفعل، في عالم لا يزيد مع الأيام إلا دينونة، بل إلحادا في بعض الأحيان »[133].

والحوار حقيقة هو وسيلة من مجموع وسائل أخرى، أهمها نقد مصادر الدّين المسيحي، بهدف الوقوف على الحقيقة، خاصة وأن المدارس والمناهج المختلفة في الدراسات النقدية، تعرف تطورا وتقدما، وبإمكانها الوقوف على العديد من القضايا مثل « التأويل والتفسير المسيحي الخاص بالإنجيل، أو التاريخ النقدي الخاص بتكوين العقائد المسيحية »[134]. إلا أنه وتحديدا بعد الإصلاح الديني، أي « منذ جهود البروتستانت الليبرالية، أو بالنسبة للكاثوليك منذ أزمة الحداثة والعالم المسيحي الغربي وبعد ذلك كل المسؤولين المسيحيين عن العقيدة في كل العالم، كانوا انضموا في عمل دائم يتعلق بالمقارنة والمواجهة، بين يقينيات العقيدة المؤمن بها من قبل السنة الدينية والأسئلة الكثيرة المطروحة من خلال تطور العلوم الإنسانية والنقد للنصوص، لتاريخ الأفكار لعلم الآثار، ونظرية الرموز والعلامات، والاقتصاد السياسي، والتحليل النفسي »[135].

هذا يكشف كما ذكرنا في المدخل أن للنقد التاريخي والعلمي اللذين سُلطا على المسيحية، مزايا أكثر من عيوب، لأنه فعلا وكما ثبت بالدليل العلمي أن السياق التاريخي الذي دُوّن فيه الكتاب المقدس وتشكلت فيه العقائد الدينية، تم بعيدا عن المبادئ الأصلية للمسيحية، من هنا اعتبر النقد فرصة لها، الأمر الذي تنبّه له الكثير من الباحثين.

---

(133) كلمة البابا بولس الثاني: إسلاميات-مسيحيات، المعهد البابوي للدراسات العربية، العدد 11 روما، 1985، ص 3.

(134) *Henri Teissier : Pour un renouveau du dialogue Islamo- chrétien, Islamo- christiania, tom 15, Rome, 1989, P 97.*

(135) *Ibid, P 96.*

الخاتـــمــــة

الخاتمة:

ككل بحث يحاول الخروج بجملة من النتائج، فإنه ومن خلال التعرض لأزمة المسيحية، عبر تاريخها البعيد وواقعها الرّاهن، مرورا بأهم وأخطر التحولات التاريخية، وتجليات هذه الأزمة التي تجسدت أكثر في عملية النقد الذي سلط على مصادر المسيحية المقدسة، إلى جانب تصادمها مع نتائج ومعطيات العلم الحديث، فإنه مبدئيا نقول إنّه من الصعب حصر النتائج بالدقة التي يتطلبها البحث العلمي، رغم الاجتهاد في استقراء هذه الأزمة والتوقف بالدراسة والتحليل عند أهم منعرجاتها التاريخية والفكرية، وأهم الأعلام من مفكرين وفلاسفة ورجال دين، الذين تعرضوا لأزمة الدين المسيحي بالتحليل والنقاش وتقديم الحلول أيضا.

لكن رغم صعوبة الحصر كما سبق ذكره يمكن التأكيد على بعض النتائج العامة والخاصة.

من النتائج العامة نقول:

- رغم علمانية الغرب وإلحاده، إلا أن الواقع يشهدا اهتماما بالدّين، تعكسه الدراسات العديدة التي انصبت على دراسة الدّين عموما، كعقيدة وطقوس وقيم ومعرفة وفلسفة وغير ها من أبعاد الدّين.

- هذا النوع من الدراسات الدينية الجارية في الغرب، فتح آفاقا أوسع لفهم الإنسان، وفهم البنى الاجتماعية بأبعادها الأخلاقية والمعرفية والسياسية، بالوقوف على أثر الدّين في توجيه وتفعيل هذه البنى إيجابا وسلبا، بعيدا عن الطروحات الوضعية والمادية التي تبنت نظرة محدودة وضيقة في فهم الإنسان، بإقصائها للبعد الديني والإيماني والميتافيزيقي.

- هذا يعني إخفاق النبوءات الحداثية التي بشرّت بزوال الدين بكل أنساقه المعرفية ومنظوماته العقدية، ممّا أدى إلى مراجعة فرضية الحداثة، وقراءة ثانية في نتائجها وانعكاساتها على الحياة الاجتماعية والإنسانية خاصة في المجتمعات الغربية التي تبنّت إبعاد الدّين باعتباره يدخل ضمن خرافات الماضي.

- عملية المراجعة هذه أو النقد، أعادت الاعتبار للدّين، كموضوع دراسة وبحث، له مكانته المستحقة في سلم المعارف الإنسانية، كما له ضرورته التي لا استغناء عنها، كمصدر للقيم والمعرفة، إلى جانب المصادر الأخرى.

- كذلك البحث كشف عن مراجعات كثيرة للعديد من المسلمات التي تمت في العصر الحديث، ومازالت معتمدة في برامجنا التعليمية رغم التراجع عنها بعد كشف المغالطات التي تحملها،كالفصل التام بين مجالات العلم والفلسفة والدّين، وتقنين العلوم الإنسانية قصرا، داخل التفسير الفيزيوكيمائي والتطورية الداروينية، بعيدا عن أي طرح ميتافيزيقي يوضح أكثر الظاهرة الإنسانية، كل هذه المسلمات

التي بدأت تتأسس في غضون القرن السابع عشر وما بعده تشهد تحولات ومراجعات نقدية هامة، منذ النصف الثاني من القرن العشرين.

من هذه المراجعات دراسة الدّين أو الكتاب المقدّس، الذي حاولنا الكشف عن جانب منه من خلال النقد التاريخي الذي سلّط على المسيحية تحديدا والذي قادنا إلى الوقوف على بعض النتائج الخاصة بإشكالية البحث الدقيقة، منها:

- إن الأزمة المسيحية، أزمة حقيقية، لها وجودها التاريخي المتطور،إلى جانب واقعها الملموس وانعكاساتها القريبة المباشرة، التي مست المجتمعات الغربية المسيحية.هذا إلى جانب تأثيراتها البعيدة التي تجاوزت حدود المسيحية، لتمس أديان ومجتمعات أخرى، هذا يبرر أهمية مثل هذا الموضوع وضرورة دراسته من طرف الباحثين الغربيين والأجانب على حد سواء.

- إن حركة النقد التي سلّطت على مصادر الدّين المسيحي، والتي انطلقت بشكل علمي ممنهج منذ القرن السابع عشر مع سينوزا، كانت لها إرهاصات سابقة لعصر النهضة كما رأينا، وإن كانت هذه المحاولات الأولى تمت بشكل محتشم، ولم تفصح عن نتائجها بالصراحة والجرأة المطلوبين، إلا أن هذا كشف عن أمرين: تجذر الأزمة من جهة، وتسلط الجهاز الكنسي ولاهوته من جهة أخرى.

- مع النهضة والإصلاح والإصلاح الديني، الدراسات الدينية عرفت انتعاشا وتطورا، واستقلالا تدريجيا أيضا، من خلال دراسة مختلف الأديان ومقارنتها، الأمر الذي بدأ يكشف عن حقائق جديدة وهامة تخص المسيحية وغيرها من الأديان.

- القرن السابع عشر، قرن تأسيس النقد التاريخي للكتاب المقدّس في الغرب المسيحي، والذي كما ذكرنا في المدخل كان السبق فيه للمسلمين الذين أسسوا علم الملل والنحل، كما قدموا بعض المناهج النقدية في دراسة الأديان وتحديدا الكتاب المقدس.

- النقد الذي انطلق في الغرب، شخص الأزمة، من خلال أعمال أولى لريتشارد ديسمون وجون اوستريك وسبينوزا، أعمال أثبتت التحريف الحاصل في العقائد المسيحية، والذي أدى إلى تشويه رسالة المسيح والعقائد المسيحية، هذا النقد حاول بالموازاة إثبات ما صح من هذه العقائد بدلالة الشواهد التاريخية والدراسات المقارنة.

سبينوزا لم ينفي الصفة الإلهية عن الكتاب، لأنّه يعلمنا المضمون الأساسي للألوهية وللقانون الأخلاقي، لكن وبواسطة منهجه النقدي، يكشف ملابسات وظروف التدوين التي أدّت إلى وقوع التحريف، لينتهي بذلك إلى التمييز بين فكر الله من جهة وفكر الأنبياء والحواريين والرسل من جهة أخرى في الكتاب المقدّس.

بعد سبينوزا، كان عصر الأنوار الأكثر جدلا، والذي شهد زوال سلطان الكنيسة، وانتشار موجة الإلحاد، عقب الثورة الفرنسية. النقد الديني استمر مدّعما النتائج السابقة، فولتير قدم دراسة تاريخية قيّمة

عن المسيحية، ردّ فيها الكثير من العقائد المعتمدة كالتثليب والصلب إلى أديان أخرى سابقة عليها، أما مقارنته للنصوص المتعددة للكتاب المقدّس، فكشفت عن التحريف والكذب والتناقض وغياب العقل، وحضور البدع، وتبقى نظرة فولتير أعمق وأشمل، لأنه لم يعزلها عن باقي الأحداث وإنما عاجها في سياق تاريخي تعددي، بينما سبينوزا كان أدق ضبطا من الناحية المنهجية.

- بالنسبة للقرن التاسع عشر والذي عرف صراعا بين العلم والمسيحية بسب تعارض نتائجه مع ما ورد في الكتاب المقدّس، ممّا زاد في حدّة الأزمة. نظرية التطور نسفت بقصة الخلق الواردة في الكتاب المقدّس بردها إلى ميكانزيمات طبيعية آلية ، كما حطّت بقيمة الإنسان وتميزه وكرامته، بل كادت تنسف بوجود الله الخالق لولا بقايا إيمان تمسكت بإيمانها ودينها وبما ورد في الوحي عن الخلق وعن تميز الإنسان وعن غائية الكون وأخلاقيته.

- هذا التمسك بالإيمان ترجمته الفلسفة والعلم المعاصرين، اللذين شهدا تراجعا عن الكثير من المسلمات التي شيدا عليها في العصر الحديث، العلم الحديث الذّي تشكل وفق منطلقات فلسفية مادية ميكانيكية، مبعدا أو مقصيا التعليل الماورائي في تفسيره للظواهر، هذا العلم وبفضل التطور الحاصل فيه، كشف عن نقائص وأخطاء وقصور بل وأخطار سواء في تفسيره للظواهر، أو رؤيته للكون المفتقدة للغائية والإيمان بالله من هنا كان النقد الذي سلّط على العلم، نابعا من علماء أمثال انشتاين وقفوا بأنفسهم ومن خلال أبحاثهم المعمّقة، على غلّو النظرة العلمية وقصورها، ممّا مكّن من العودة إلى الحديث عن العلم ودوره وعلاقاته ومبادئه بمنظور ابستمولوجي جديد يراعي أكثر متطلبات الإنسان وخصوصيته.

نفس التطور الإيجابي شهدته الفلسفة المعاصرة في بعض اتجاهاتها خاصة الفلسفة المسيحية، والتي قدمت نماذج أكثر فعالية وتجاوبا مع روح العصر، ومع متطلبات الإنسان المسيحي وإنشغالاته اليومية، بعيدا عن الطرح المدرسي الصارم. الفلسفة المسيحية استفادت من تجربة الماضي، لتعزز إيمانها ودورها في النهوض بأعباء الدّين المسيحي، حتّى وإن تطّلب الأمر التسليم بالكثير من نتائج النقد الذّي سلّط على الكتاب المقدس كوقوع التحريف ووجود الأخطاء.

إن الاعتراف بنتائج النقد، لا يعني بالضرورة نسف الإيمان أو التخلي عنه وإنما العودة إليه بطرق جديدة أكثر حيوية، واستجابة لاهتمامات الإنسان.

هذا التطور يكشف أن المجتمعات الغربية رغم اعتمادها العلمانية وتبنّيها الحداثة، إلاّ أن الفعل الديني مازال حاضرا، والمقدّس لم يغب تماما كما اعتقد البعض وبالتالي دراسة هذا الفعل خاصة في تجاذبه أو عدمه، وفي تأثيره إيجابا وسلبا على المجتمعات المتدينة الأخرى، كمجتمعاتنا الإسلامية يشكل ضرورة ملحة .

كذلك ليست المجتمعات الغربية المسيحية وحدها التي تعرف وضعا متأزما دينيا مجتمعاتنا كذلك تعيش هذا الوضع ،لكن بشكل مختلف، أزمة المجتمعات الإسلامية لا تكمن في أصالة مصادرها

الدينية، وإن كانت توجد بعض المحاولات التي تفسر أزمتنا بإسقاط التراث والتاريخ الغربيين على التاريخ والواقع الإسلاميين وبالتالي تقدم نفس الحلول . بعيدا عن هذا الطرح فإن من أهم الإشكالات التي نعاني منها تكمن في تداعيات الحضارة الغربية بإيجابياتها وسلبياتها على واقعنا وأنساقنل الفكرية. الواقع يطرح بشدة إشكالات جديدة تتصل بالتفاعل مع متغيرات الحضارة المسيطرة ،تفاعل يتم بالقبول والرفض والتحفظ لهذه المتغيرات، الأمر الذي يعجل بدرس الإجتهاد والتجديد إلى جانب الإحياء ،و بالتالي ضرورة فقه معاصر (فقه النوازل) يقدم أجوبة و حلولا بالنظر والمراعاة لكل هذه المتغيرات التي يعيشها المسلم. ودراسة الآخر كما تم في هذا البحث المتواضع تساعد كثيرا في فهم الذات وتكشف عن نقاط قوتها وضعفها بموضوعية تجنب الوقوع في منزلق الإعتزاز الزائف بأمجاد الماضي أو الإنبهار والسقوط في أحضان تراث وحضارة الغير.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية:

- إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء مصر، 2000.
- أحمد قيس هادي: نظرية العلم عند فرنسيس بيكون، دار الشؤون الثقافية ووزارة الثقافة والإعلام، العراق، ط2، 1986.
- أدريين كوخ: أراء فلسفية في أزمة العصر، ترجمة محمود محمود، المكتبة الأنجلومصرية، 1963.
- باليبار إيتيان: سبينوزا والسياسة، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان ط1، 1993.
- باور –ل- فرانكلين: الفكر الأوربي الحديث، الاتصال والتغير في الأفكار ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب،ج1، القرن السابع عشر 1987.
- باور –ل- فرانكلين: الفكر الأوربي الحديث،ج2، القرن الثامن عشر، 1988.
- باور-ل- فرانكلين: الفكر الأوربي الحديث،ج3، القرن التاسع عشر، 1989.
- بايه ألبير: الثورات العقلانية، ترجمة عادل العوا ، دار شمأل، 1996.
- بدوي السيد محمد: التطور في المجتمع والحياة، مؤسسة الثقافة الجامعية في مصر، 2005.
- برجر بيتر: الدين في الضمير الحديث، ترجمة عبد المجيد الشرفي وآخرون نشر الجامعة التونسية.
- برهييه إميل: تاريخ الفلسفة، القرن الثامن عشر، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت، ط1، 1983.
- برهييه إميل: تاريخ الفلسفة، القرن السابع عشر، ترجمة جورج طرابيشي دار الطليعة بيروت، ط1، 1983.
- برينتون كرين: تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، مجلة عالم المعرفة مطابع الرسالة الكويت، 1982.
- بوخينسكي: تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عبد الكريم الوافي مكتبة الفرجاني، طرابلس ليبيا.
- بوكاي موريس: أصل الإنسان بين العلم والكتب السماوية، المكتبة العلمية، ط1 1981.
- بوكاي موريس: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم الحديث، ترجمة نخبة من الدعاة، دار الكندي، لبنان، ط2، 1978.

- بولاد هنري(الأب): الإنسان والكون والتطور بين العلم والدين، دار المشرق بيروت، ط$_1$، 2000.
- بيكر كارل: المدينة الفاضلة، ترجمة محمد شفيق غربال، المكتبة الأنجلومصرية، ط$_2$، 1958.
- توينبي أرنولد: مختصر دراسة التاريخ: ترجمة فؤاد محمد شبل، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، ج$_2$، ط$_2$، 1967.
- توينبي أرنولد: مختصر دراسة التاريخ: ترجمة فؤاد محمد شبل، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، ج$_3$، ط$_2$، 1967.
- جارودي: نحو حرب دينية: جدل العصر، ترجمة صياح الجهيم، دار الفارابي ط$_3$، 2001.
- جارودي: نظرات حول الإنسان، ترجمة يحي هويس، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، 1983.
- الجنابي طالب: نظرية التطور الداروينية، خرافة باسم العلم، دار الأضواء، ط$_1$ 1989.
- جنيبر شارل: المسيحية نشأتها وتطورها، ترجمة عبد الحليم محمود، المكتبة العصرية، بيروت.
- جيب عادل العوا: علم الأديان و الفكر الإسلامي، منشورات عويدات، بيروت وباريس، ط$_1$، 1977.
- حنفي حسن: تاويل الظاهريات، الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي وتطبيقه في الظاهرة الدينية، مكتبة النافذة، ج$_1$، ط$_1$، 2006.
- حنفي حسن: ظاهريات التاويل ، محاولة في تفسير وجودي للعهد الجديد، مكتبة النافذة، ج$_2$، ط$_1$، 2006.
- حنفي حسن: قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي القاهرة، ج$_2$، ط$_3$، 1988.
- حنفي حسن: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، 1991.
- خان وحيد الدين: الدين في مواجهة العلم، ترجمة ظفر الإسلام، خان المختار الإسلامي للنشر، القاهرة، ط$_4$، 1978.
- داروين: أصل الأنواع، ترجمة إسماعيل مظهر، مكتبة النهضة، بيروت-بغداد.
- داروين: نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، ترجمة مجدي محمود المليجي، مج$_1$ المجلس الأعلى للثقافة، ط$_1$، 2005.
- دراز محمد عبد الله: الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم الكويت، 1982.

- دوكاسيه بيير: الفلسفات الكبرى، ترجمة جورج يونس، منشورات عويدات بيـروت ـ بـاريس، ط$_2$، 1977.
- ديلاسي أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة مصـطفى حلمـي ووزارة الثقافـة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة عالم الكتاب.
- ديورانت ول: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة فتح الله المشعشع، ط$_5$، 1985.
- راسل برتراند: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث الفلسفة الحديثـة، ترجمـة محمـد فتحـي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977.
- راسل برتراند: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمـين، مطبعـة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط$_2$، ج$_2$، 1968.
- راسل برتراند: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمـين، مطبعـة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط$_2$، ج$_3$ ، 1968.
- راسل برتراند: حكمة الغرب، ج$_2$، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة بالكويت، 1973.
- راندال جون هرمان: تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعيمة، مؤسسة فـرنكلين، بيـروت، ط$_2$، 1955.
- روز ستيفن وآخرون: علم الأحياء والأيديولوجيا والطبيعة البشرية، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة، بيروت، العدد 148، 1990.
- زقزوق محمود حمدي: الفلسفة الحديثة، دار الفكر العربي، ط$_3$، 1993.
- زكريا فؤاد: سبينوزا، سلسلة الفكر المعاصر، التنوير، ط$_3$.
- سبنسر ليود وأندريجي كرور: عصر التنوير، ترجمة إمام عبد الفتاح المجلس الأعلـى للثقافـة، مصر، ط$_1$، 2005.
- سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، دار الطليعة بيروت، ط$_2$، 1982.
- ستيس ولتر: الدين والعقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي 1998.
- الشاهد السيد محمد: الخطاب الفلسفي من العام إلى الأعم، دار قباء للطباعة والنشـر، القـاهرة، 2000.
- الشحات على أحمد: نظرية التطور بين العلم والدين، مؤسسة الخانجي القاهرة.
- الشرفي عبد المجيد: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابـع / العاشـر، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1986.

- الشرياني حاتم نصر: موسوعة الخلق والنشوء، مكتبة الإيمان، المنصورة 2003.
- شلي أحمد: مقارنة الأديان المسيحيةج$_2$، مكتبة النهضة المصرية، ط$_8$، 1984.
- صبحي أحمد محمود: في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة العربية.
- صلاح محمود عثمان: الداروينية والإنسان، نظرية التطور من العلم إلى العولمة، نشأة المعارف بالإسكندرية، ط$_1$، 2001.
- الطويل توفيق: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة مصر ط$_2$، 1958.
- عثمان فتحي: مع المسيح في الأناجيل الأربعة: دار القومية للطباعة والنشر ط$_2$ 1966.
- عمران محمود سعيد، حضارة أوروبا في العصور الوسطى، دار المعرفة الجامعية.
- عوض رمسيس: أبرز ضحايا محاكم التفتيش: جاليلو، سافونارولا، برونو الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005.
- عويضة كامل محمد: باروخ سينوزا، فيلسوف المنطق الجديد، دار الكتب العلمية ط$_1$، 1993.
- غردية لويس وقنواتي جورج: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ترجمة صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، ج$_1$، ط$_1$، 1978.
- غردية لويس وقنواتي جورج: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ترجمة صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، ج$_2$، ط$_2$، 1979.
- غردية لويس وقنواتي جورج: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ترجمة صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، ج$_3$، ط$_3$، 1983.
- فرديمان ريتشارد إليوت: من كتب التوراة، ترجمة عمر زكريا، دار البيان للنشر والتوزيع، القاهرة.
- فضل الله مهدي: آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق دار الأندلس لبنان، ط$_1$، 1981.
- فولتير: الرسائل الفلسفية: ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، 1959.
- قباري محمد إسماعيل: علم الإنسان، منشأة المعارف بالإسكندرية.
- الكتاب المقدس: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط ***Arabie Bible***، 1988.
- الكتاب المقدس: دار الكتاب المقدس، الإصدار الثاني، ط$_3$، 2003.
- كريسون اندريه: تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة نهاد رضا، منشورات البحر المتوسط، باريس، بيروت، ط$_2$ 1982.

- **كوليتبون ج،ح: عالم العصور الوسطى في التنظيم والحضارة، ترجمة جوزيف نسيم يوسف، دار المعارف، 1967.**
- كولينز جيمس: الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء، القاهرة ط$_2$ ،1998.
- لقجوي آرثر: محاضرات من تاريخ الفلسفة، ترجمة ماجد فخري، نشر مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت، 1975.
- محمد خليفة حسن وهويدي أحمد محمود: اتجاهات نقد العهد القديم، دار الثقافة العربية، ط$_1$، 2001.
- المسيري عبد الوهاب: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر المعاصر لبنان، دار الفكر سوريا، ط$_1$، 2002.
- مكدويل بوش: برهان يتطلب قرارا، ترجمة القس منيس عبد النور دار الثقافة ط$_3$.
- الموالي سفر بن عبد الرحمان: العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها على الحياة الإسلامية المعاصرة، دار مكة للطباعة والنشر والتوزيع، ط$_1$، 1982.
- مواني عثمان: منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوروبي مؤسسة الثقافة العربية، مصر، ط$_2$، 1976.
- ميكيافللي: مطارحات ميكيافللي، تعريب خيري حماد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط$_2$، 1979.
- النبهاوي محمود أحمد ومدكور جمال عبد الرؤوف: الرئيسيات والتطور، كتاب المعارف العلمي، دار المعارف.
- النشار علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: دار المعارف، ط$_4$، ج$_4$ 1966.
- نصري هاني يحي: دعوة للدخول في الفلسفة المعاصرة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط$_1$، 2002.
- وولش ديفيد: عصر ما بعد الأيديولوجيا، أسرار مثيرة عن عصر الحريات في الآداب والفلسفة والدين، ترجمة سامية الشامي وطلعت غنيم، مكتبة مدبولي القاهرة، ط$_8$، 1995.

المجلات والدوريات:

- مجلة فكر ونقد:

العثماني إسماعيل: ادوارد سعيد بين النقد الديني والنقد العلماني، ترجمة فخري صالح، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، العدد$_3$، ديسمبر 1999.

- مجلة عالم الفكر:

قسوم نضال: مكانة الإنسان في الكون: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مج27، العدد1، 1998.

- دورية: إسلاميات، مسيحيات، إصدار المعهد البابوي للدراسات العربية:

موريس بورمانس: الأسس المشتركة بين الأديان في المعتقدات ومواطن الالتقاء، العدد2، روما، 1976.

البابا بولس الثاني: كلمته بالمغرب، العدد11، 1985.

القواميس والموسوعات:

- بدوي عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط1، 1984.
- بدوي عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط1، 1984.
- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، 1982.
- ديورانت ول: قصة الحضارة دار الجيل لبنان، جامعة الدول العربية تونس ج16، ج24، عصر لويس الرابع عشر.
- ديورانت ول: قصة الحضارة دار الجيل لبنان، جامعة الدول العربية تونس مج16، مج24، عصر فولتير.
- غاريمال بيار وآخرون: موسوعة تاريخ أوروبا العام، ترجمة انطوان الهاشم منشورات عويدات بيروت باريس، 1998.
- لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأولA-G، منشورات عويدات، بيروت باريس، ط2، 2001.
- م. روز نتال دي بودين: الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1981.
- المنجد الأبجدي، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، دار المشرق لبنان، 1986
- المنجد في اللغة والأعلام، دار المشرق، بيروت ISBN، ط34، 1994.

المصادر والمراجع الأجنبية:

- ***Boismard Marie Emile : A l'aube du christianisme, avant la naissance des dogmes, édit du cerf, Paris, 1999.***
- ***Boutronx Emile : Science et religion dans la philosophie contemporaine, Ernest Flammarion éditeur, Paris.***
- ***Bultman R : Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques, traduit par Pierre Iundt, Paris.***

- *Dedieu Jean Pierre : L'inquisition, imprimerie Brodad et taupin, France, 1987.*
- *Graf Alain : Les grands courants de la philosophie moderne, seuil 1996.*
- *Honorine Conflons : les crimes de l'inquisition, édit de l'idée libre.*
- *Lenarde G. Emile : Histoire de protestantisme, que sais je ? P.U.F 1987.*
- *Mordillat Gérard et Prieur Jérome : Jésus après Jésus, l'origine du christianisme, seuil, France, 2004.*
- *Newton Issac : Principia, V_2, the univer of california, Press 1962.*
- *Russell Bertrand : Science et religion, traduit Philippe Roger Mantoux, édit Gallimard, 1971.*
- *Souletie jean Louis : La crise une chance pour la foi, édit de l'atelier Paris, 2002.*
- *Vergely Bertrand : Les philosophies du moyens âges et de renaissance, les essentielles, Milan, 1998.*
- *Voltaire: Dictionnaire philosophique, edit, Galimmard, 1994.*

Web Biographie :

- *Le Ru Veronique : Voltaire Newtonien, le combat d'un philosophie pour la science, I.S.B.N collection, inflexions, Mars 2005.* *http://www.adapt.snse.edu/spip.php?article77*
- *Strauss Leo : La critique de la religion chez Spinoza on les fondements Spinozistes de la bible, recherche pour une vue étude du « traité- theologico- politique ».* *http://www.editionsducerf.fr/html/fiche/fichelive.asp?n-liv-cerf=5061*
- *Maria Das Grasças S. Nascinente : Lumière et histoire voltaire et la théologie chrétienne de l'histoire.* *http://www.bu.edu/wcp/papers/mode/modeNasc.htm*

Périodique : Islamo- Christiana- Rome :

- *Faruqi Ziaul Hassan : Chemin et moyens a prendre pour une entente et réconciliation entre les religions, Tome 6, 1980.*
- *Teissier Henri : Pour un renouveau du dialogue Islamo- chrétien Tome 15, 1989.*

فهرس المصطلحات

فهــرس المصطلحات:

العربية	الفرنسية
أب	***PERE***
آباء	***Pères. Patriarche***
آلي	***Machinal***
إبن الله	***Fils de Dieu***
إتحاد	***Union***
إتحاد أقنومي	***Union Hypostatique***
إصلاح بروتستانتي	***Reforme Protestantique***
أعمال الرسل	***Epître des Apôtres***
أفخارستيا (العشاء الرباني)	***Eucharistie***
أقنوم	***Hypostase .Personne***
ألوهية المسيح	***Divinité de Jésus***
أكليروس	***Clergé***
إلهي، رباني	***Divin***
إيماني	***Fidéiste***
إهليليجي	***Elliptique***
الإنجيل الخالد	***Evangile éternel***
بنوة إلهية	***Filiation Divine***
تجسد	***Incarnation***
تأويل	***Interprétation***
تبني	***Adoption***
تثليث	***Trinité***
تنصير	***Christianisation***
تعميد	***Baptême***
تحريف	***Falsification***
توحيدي	***Monothéiste***
حلول	***Inhabitation***

Apôtre	حواري
Pêche	خطيئة
Salut	الخلاص
Dogmatique	دغمائي(دوغماتي)
Apologétique	دفاع عن النصرانية
Apôtre	رسول
Moine	راهب
Monachisme	رهبانية
Crucifixion	صلب
Nature divine	طبيعة إلهية
Monophysisme	طبيعة واحدة
Anti-religion	ضد الدين
Ancien Testament	العهد قديم (التوراة)
Nouveau Testament	(الإنجيل) العهد الجديد
Credo	عقيدة
Rédemption	فداء
L'Ecriture Sainte	الكتاب المقدس
Verbe de Dieu .Logos	كلمة الرب
Ecclésiastique	كنسي
Clergé	كهنوت
Finalité	الغائية
Théologien	لاهوتي
Théologie politique	اللاهوت السياسي
Théologie transcendantale	اللاهوت المتعالي
Théologie dialectique	اللاهوت الجدلي
Missionnaire	مبشر
Trinitaire	مثلث
Source	مصدر
Concile .Synode	مجمع
Oecumenirique	مسكوني
Sauveur	مخلص

Scolastique	مدرسي
Christologie	مسيحولوجيا
Inquisition	محاكم التفتيش
Lumière	التنوير
Evolution	التطور(نظرية)
Crise religieuse	أزمة دينية
Atheime	إلحاد
Métamorphose	التحول إلى شخص
Polythéisme	التعدد الإلهي
Déiste	مؤله الطبيعة
Pentateuque	الأسفار الخمسة
Genèse	سفر التكوين
Panthéisme	شمول الألوهية
Polythéisme	التعدد الإلهي
Unique en nembre	واحد بالعدد
Fixité des espèces	ثبات الأنواع
Humanité	إنساني ناسوت،
Critique	نقد
Critique historique	نقد تاريخي
Renaissance	نهضة
Hérésie	هرطقة

فهرس الموضوعـــات

فهـرس المـوضوعـات: